COLECȚIA FILOSOFICĂ „CUGETAREA"

P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA RENAȘTERII

* * *

EDIȚIA II-a

EDITURA „CUGETAREA" — S. A.

FILOSOFIA RENAȘTERII

VOLUMUL AL III-lea

P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA RENAŞTERII

BIBLIOTECA *ACADEMIEI* ROMÂNE

VOLUMUL AL III-lea

EDIŢIA II-a

EDITURA CUGETAREA — S. A.
BUCUREŞTI IV — STRADA POPA NAN, 21

12—947

clasificarea zecimală

1 (09) sec. XVI

CAPITOLUL I

O FIGURĂ DEOSEBIT DE REPREZENTATIVĂ

GIORDANO BRUNO

Printr'o structură sufletească plină de contraste izbitoare, printr'o nevoie mai ales de independenţă intelectuală, căreia îi sacrificase totul, — şi nu odată, într'o încordare de moment a voinţei, ci o vieaţă întreagă, cu un sfârşit atât de tragic, — Giordano Bruno a ajuns a fi considerat de unii din istoricii, mai vechi şi mai noui, ai filosofiei, ca fiind figura cea mai reprezentativă a unei perioade culturale atât de bogate în figuri reprezentative, cum a fost Renaşterea italiană. Cel mai nou din acei istorici, Richard Hönigwald, a cărui lucrare „Denker der italienischer Renaissance" a apărut în 1938, zice că perioada culturală de care e vorba n'a avut decât puţini cugetători care să fi „întrupat" cu atâta „originalitate" cu atâta „energie intelectuală", cu atâta, „adâncime mistică de sentiment", cu atâta „avânt al fantaziei poetice" şi cu atâta „elocvenţă înflăcărată", ca Giordano Bruno, „conţinutul dispoziţiilor ei afective şi fertilele contradicţii ce o umpleau" (ihren Stimmungsgehalt und die fruchtbaren Wiedersprüche die sie erfüllten).[1]) Ca atare, studiul operei acestui cugetător presupune, spre a putea fi întreprins cu succes, o cunoştinţă mai aprofundă a personalităţii lui şi a împrejurărilor în care a trăit.

1) Op. cit., p. 179.

Progresele mari pe care le-a făcut evoluționismul, dela începutul veacului trecut înainte, cu Lamark, Darwin, Spencer și adepții lor, au avut o influență însemnată asupra modurilor de a înțelege și explica manifestările vieții sufletești a omenirii. Așa numita „acțiune a mediului" a fost utilizată din ce în ce mai des și mai insistent în încercările de înțelegere și explicare de acest fel. Indreptarea cercetărilor în această direcție au ilustrat-o între alții, ca protagoniști mai cunoscuți, istoricul englez Buckle și filosoful francez Taine. Realitatea acțiunii de care era vorba nu scăpase însă ochiului ager al unora din cugetătorii Renașterii ; o vom găsi afirmată cu o convingere impresionantă de unii din reprezentanții mișcării ideilor politice și sociale, de care ne vom ocupa în acest volum. Ea nu scăpase nici chiar intuiției unora din reprezentanții mișcării literare a timpului. Ne mărginim a releva, în această din urmă privință, credința lui Tasso, poetul celebru, — că „pământul face pe locuitorii săi asemenea cu sine însuși" — din versurile cunoscute :

La terra...
Simili a sè gli abitator' produce.

Pornind de aci, un istoric francez al filosofiei, Barthol-mèss, care a consacrat lui Giordano Bruno un studiu mai întins, în două volume,[1]) a căutat să-i explice structura sufletească și, printr'însa, opera, cu ajutorul particularităților mediului fizic, din sudul Italiei, unde se născuse și unde își petrecuse prima parte a vieții, — aceea în care impresiile primite dela lumea încunjurătoare fuseseră mai vii. Orașul în care filosoful italian văzuse lumina zilei era Nola, din apropiere de Neapole. El însuși se mândrea cu acest fapt, adăugând adesea numelui său un epitet menit să-l amintească, — epitetul de „Nolanul". Se mândrea, fiindcă regiunea în care era situat orașul său natal era una din cele mai frumoase și mai bogate, din toată Italia. I se zicea „Terra di lavoro" și avea ca marcă un „corn al abundenței", cu inscripția: „Campagna felice". Aceste privilegii, însă, care erau mari și ar fi putut face în adevăr fericită acea regiune,

1) Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, 2 vol. 1846—47.

atât de favorizată de natură, erau micşorate regulat, şi uneori anulate cu desăvârşire, de unele neajunsuri, tot atât de mari. Aşezată între Vesuviu şi coasta Mării Mediterane, ea suferea de turburările fizice obicinuite ale ţinuturilor vulcanice. Era sguduită adesea de cutremure, la care se adăugau, câteodată, când erau mai violente, revărsări ale apelor mării ; era pustiită, din când în când, de erupţiile Vesuviului ; era bântuită de furtuni ; iar seceta nu-i lipsea, ca întregului sud al Italiei. Era, cu alte cuvinte, o regiune de contraste, care se resfrângeau în caracterul celor ce aveau fericirea — şi, în acelaşi timp, nefericirea — s'o locuiască. Ei îşi iubeau ţara, dar nu puteau să trăiască într'ânsa ; o părăseau adesea, dar o regretau totdeauna ; păreau statornici, erau chiar îndărătnici, dar se puteau şi schimba şi o făceau adesea ; erau pasionaţi, dar puteau fi şi indiferenţi ; erau stăpâniţi de o sensualitate excesivă, dar înclinau şi către ascetism ; aveau, în sfârşit, o nevoie adâncă de independenţă sufletească, dar nu puteau scutura cu desăvârşire lanţurile grele ale credinţelor tradiţionale, şi le purtau adesea cu plăcere. Asemenea contraste îi făceau să ducă o vieaţă sbuciumată, să fie vecinic nervoşi, iritabili, porniţi pe discuţii şi chiar pe certuri, ce nu se sfârşeau totdeauna bine. Vinul negru, gros şi tare, pe care îl produceau dealurile lor, purta porecla de „mangiaguerra" : cine îl bea, mânca războiul...

De asemenea contraste era plin şi caracterul lui Giordano Bruno, aşa cum s'a manifestat în desfăşurarea vieţii lui, asupra căreia, întrucât i-a putut influenţa cugetarea, e bine să aruncăm o privire ceva mai stăruitoare. Asupra copilăriei lui şi a primei educaţii pe care a primit-o, în familie, n'avem date destul de sigure. Se născuse în 1548 şi primise la botez numele de Filippo ; pe cel de Giordano l-a luat la intrarea sa în ordinul călăgăresc al dominicanilor ; iar în unele din scrierile lui de mai târziu şi-a dat el însuşi numele de Filoteo. Nu se ştie bine ce situaţie socială avea familia sa. După unii, tatăl său ar fi fost un „om de arme" cunoscut şi ar fi aparţinut micii aristocraţii locale. Alţii însă i-au considerat originea ca fiind cu totul plebeiană, — cu o nuanţă pejorativă destul de pronunţată. Giordano Bruno ar fi fost „conceput de un croitor şi născut de o spălătoreasă". Această din urmă versiune părea a se fi întemeiat pe utilizarea unor cuvinte, pe care filosoful însuşi le punea, într'una din scrierile sale polemice, în gura unui adversar, ca să arate cât de scăzut îi era nivelul intelectual, de vreme ce

recurgea la asemenea invective, în locul argumentelor logice propriu zise. De altfel, „croitorul" și „spălătoreasa" păreau a fi fost, pe acea vreme, termeni de comparație utilizați în mod curent, în sens pejorativ, și în alte cazuri, nu numai când era vorba de originea ...iva. Se întrebuințau încă în veacul al XVIII-lea, cum o dovedea o scrisoare, în care Voltaire se plângea lui d'Argental de „isolența absurdă" a celor ce îi cereau să gândească, și el, cum gândeau „croitorul" și „spălătoreasa", care îl serveau.

Prima educație, pe care a trebuit s'o primească, în copilărie, cugetătorul de care ne ocupăm, a stat desigur în legătură cu situația, nu numai socială, ci și materială, a familei sale. Datele sigure ne lipsesc însă, în ambele aceste privințe. O indicație, care e mai mult o aluzie, din „prefața epistolară" a uneia din lucrările sale (Della causa, etc.) ne arată numai că averea părinților săi avusese de suferit, din cauza împrejurărilor, destul de mult. După toate probabilitățile, perioada studiilor sale propriu zise a trebuit să înceapă cu intrarea sa în ordinul călugăresc al dominicanilor. Acel ordin, fiind în special destinat propagandei religioase, prin predici, impunea celor ce-l îmbrățișau obligația de a-și dobândi, printr'o cultură superioară, mijloacele necesare pentru atingerea unui asemenea scop.

Cu toată independența de cugetare, de care avea să dea mai târziu atâtea dovezi, atât de impresionante, nu putem face ipoteza că Giordano Bruno a îmbrăcat haina monahală fără să fi avut credința, care să justifice o asemenea hotărîre. Spiritul religios, care, în înțelesul mai înalt al cuvântului, nu l-a părăsit toată viața, l-a stăpânit de sigur în tinerețe cu mai multă putere. E totuși mai mult decât probabil că au intervenit și alte motive. Lipsit, cum era, de mijloace materiale, nu exista pentru el altă posibilitate de a dobândi cultura superioară la care aspira. Iar conștiința obscură a puterilor sale sufletești, făcându-l să creadă că ar fi putut fi mai de mult folos pe treptele mai de sus ale vieții colective, i-a deschis perspectiva ierarhiei ecclesiastice, care putea duce, pentru cei ce se distingeau, până la tronul pontifical. A intrat dar, în 1563, în mânăstirea din Neapole a ordinului dominicanilor, în care își începuse noviciatul, cu trei veacuri mai 'nainte, sfântul Toma din Aquino. Acolo a petrecut, într'o liniște relativă, șeapte ani, în cursul cărora s'a consacrat, cu o pornire pasionată, care uimea și neliniștea pe profesorii săi, studiilor teologice și filosofice. Cu privire la cele

dintâi însă din acele studii a început să aibă, dela o vreme, îndoieli, ce luau proporţii din ce în ce mai mari. Două mai ales din dogmele teologiei catolice îi păreau, în deosebi, anevoie de admis, — aceea a „transubstanţiaţiei" şi acea a „imaculatei concepţii". Prin „transubstanţiaţie" se înţelegea transformarea pâinii şi a vinului,— pe care le binecuvânta preotul în taina altarului, spre a servi la „împărtăşirea" credincioşilor, — în corpul şi sângele lui Isus. Nu zisese oare Mântuitorul, la cina cea de taină, împărţind apostolilor săi pâinea : luaţi şi mâncaţi, acesta este corpul meu ? Şi nu adăugase el, împărţindu-le vinul : luaţi şi beţi, acesta este sângele meu ? Pe interpretarea metafizică a acestei tradiţii a Noului Testament părea a se fi întemeiat un călugăr german, Radbert, ca să ajungă, în veacul al IX-lea, la concepţia „transubstanţiaţiei", care permitea credincioşilor, prin „împărtăşire", să-şi încorporeze, pe cale fizică, substanţa însăşi a divinităţii lui Isus, şi să intre astfel în „comunicare" sufletească cu fiul lui Dumnezeu, care forma cu Dumnezeu Tatăl şi cu sfântul Duh, o singură unitate. Mult discutată la început, această concepţie nu fusese oficial consacrată, ca dogmă, decât în 1215, de către Conciliul din Latran, sub papa Inocenţiu al III-lea.

Din punct de vedere filosofic, i se părea lui Giordano Bruno că dogma „transubstanţiaţiei" era foarte anevoie de admis. El nu vedea cum se putea transforma o substanţă materială, ca aceea a pâinii şi a vinului, într'o substanţă spirituală, ca aceea a divinităţii. Nu vedea, iarăşi, cum putea fi prezentă divinitatea, în întregime, în fie care bucăţică de pâine sfinţită şi în fiecare picătură de vin sfinţit. Că asemenea îndoieli n'avea numai el, o arată faptul că le aveau şi alţii, — şi că luau chiar, uneori, forme, care ar fi fost comice, dacă n'ar fi fost penibile. Către sfârşitul veacului al XVI-lea, în 1594, un călugăr german, Wilhelm Holder, scandalizase autorităţile eclesiastice prin întrebarea celebră, ce trebuia să facă cu un şoarece pe care îl prinsese rozând din pâinea sfinţită de pe masa din altarul bisericii sale ; mai putea oare să-l ucidă, sau, întrucât intrase în „comuniune" cu divinitatea, trebuia, dimpotrivă, să i se închine ?

Tot aşa de anevoie de admis, din punct de vedere filosofic, i se părea lui Giordano Bruno dogma „imaculatei concepţii", prin care teologia catolică explica origina supranaturală a lui Isus, ca fiu al lui Dumnezeu. Concepţia unui copil, în sânul unei mame,

era un proces biologic, și deci material, care nu se vedea cum ar fi putut fi deslănțuit, cu diferitele lui faze, de o durată destul de lungă, de nouă luni întregi, de către o influență spirituală trecătoare, ca cea care se exercitase asupra fecioarei Maria în ziua „Bunei Vestiri". La Giordano Bruno apăreau astfel, cu acest prilej, dificultățile ce aveau să frământe, în veacul al XVII-lea, gândirea urmașilor lui Descartes, și care constituiau problema „comunicării substanțelor". Filosofia cartesiană stabilise între cele două mari categorii de substanțe, ce alcătuiau natura, adică între substanțele întinse și cele cugetătoare, sau între corpurile materiale și spiritele imateriale, o deosebire absolută. Și întrebarea ce se ridica, pentru urmașii lui Descartes, era : cum puteau „afecțiunile" corpului material al oamenilor, — afecțiuni produse de acțiunea lucrurilor exterioare asupra organelor lui sensoriale, — să lucreze asupra spiritului lor imaterial, spre a provoca apariția percepțiilor, ideilor, judecăților, raționamentelor, sentimentelor și actelor de voință, ca fenomene pur psihice ? Și invers, cum puteau aceste simple stări sufletești să determine, la rândul lor, mișcările corpului material al oamenilor, — mișcări ce alcătuiau acțiunile lor ? Așa s'a ajuns la curioasa concepție după care Dumnezeu intervenea „cu ocazia" fie cărei afecțiuni a corpului fie cărui om, spre a face să apară în spiritul lui ideea corespunzătoare, și „cu ocazia" fie cărei idei a spiritului fiecărui om, ca să pună în mișcare partea corespunzătoare a corpului lui. Și tot pe această cale s'a ajuns la concepția, tot atât de curioasă, că Dumnezeu nu procedează prin asemenea intervenții ocazionale necontenite, ci a stabilit dela început, odată pentru totdeauna, corespondența perfectă dintre activitatea substanțelor întinse și a celor cugetătoare, adică a corpurilor și spiritelor. Așa au luat naștere, cum vom vedea mai târziu, ocazionalismul lui Geulincx și armonia prestabilită a a lui Leibniz.

Giordano Bruno a rămas însă, — sub influența poate a mișcării științifice a timpului, — pe un teren mai pozitiv. Asemenea intervenții divine ar fi constituit, pentru el, minuni. El credea că, din punct de vedere filosofic, natura nu putea fi considerată decât ca lucrând după anumite legi, dela care nu se putea abate. Experiența, cel puțin, n'o arăta nicăieri. Dacă, pentru creștinii drept credincioși, minunile, ca abateri dela cursul normal al fenomenlor naturii, erau, pe temeiul tradiției revelate a cărților sfinte, realități indiscutabile, pentru libera cugetare a

filosofilor, în schimb, asemenea abateri nu puteau constitui decât o problemă, o mare şi grea problemă, dacă nu chiar o problemă insolubilă.

După îndoielile privitoare la dogmele religioase, au venit la rând, în evoluţia intelectuală a lui Giordano Bruno, îndoielile privitoare la concepţiile filosofice. El citea mai toate operele ce se cunoşteau pe atunci, ale filosofilor antichităţii. Mai mult au părut a-l fi impresionat Pitagora şi Platon, nu Aristotel, cu toate că era filosoful oficial al catolicismului, — sau poate tocmai de aceea. Alături de Telesio şi Campanella, Giordano Bruno a fost un adversar convins al peripatetismului. Intr'o lucrare întitulată „Arca lui Noe", pe care ar fi scris-o pe când era încă în mânăstirea dominicanilor dela Neapole şi pe care ar fi dedicat-o papei Piu al V-lea, ar fi zugrăvit un tablou satiric al discuţiilor, — „nu pentru adevăr, ci pentru întâietate", — dintre filosofi, tablou în care Aristotel ar fi fost mai ales maltratat. Acea lucrare s'a pierdut însă fără urmă şi cuprinsul ei nu se poate reconstitui, după indicaţiile vagi ale unora dintre contemporani, cu destulă siguranţă. Ideile lui Platon şi le-a însuşit Giordano Bruno mai mult sub forma pe care o luaseră cu reprezentanţii Academiei din Florenţa, — cu Marsilio Ficino şi cu Pico della Mirandola. Iar dintre cugetătorii dela începutul Renaşterii, cel care l-a influenţat mai mult a fost Nicolaus Cusanus, căruia îi atribuia un „geniu mai profund şi mai divin" decât celorlalţi filosofi şi nu arareori îi cita numele, — în avântul stilistic din operele sale italiene mai ales, — cu un epitet corespunzător: „il divino Cusano". In sfârşit atitudinea sa independentă faţă de ierarhia catolică se manifesta printr'o comparaţie a cugetătorului căruia îi acorda acest epitet superlativ cu acela dintre filosofii vechi pe care îl admira mai mult: „Cusanul" ar fi întrecut de sigur, — şi cu mult, — pe Pitagora, dacă nu l-ar fi împiedicat haina de cardinal al Bisericii romane...

Din cauza îndoielilor pe care le manifesta faţă de dogmele consacrate ale catolicismului şi a obiecţiilor pe care le ridica în contra filosofiei lui oficiale, „fratele" Giordano a început a fi rău privit de profesorii săi mai întâi şi apoi de autorităţile superioare ale ordinului călugăresc din care făcea parte. Situaţia sa, în mânăstirea dominicanilor dela Neapole, a devenit astfel grea. Iar când a simţit că era ameninţat să fie deferit tribunalului închiziţiei, pentru „heterodoxie" dacă nu chiar pentru

„herezie", „fratele" Giordano a fugit. S'a dus mai întâi la Roma, unde credea că în vălmășagul de fețe bisericești din marele centru eclesiastic, ar fi putut să treacă mai ușor neobservat, până i s'ar fi uitat micile păcate ideologice. Simțindu-se însă amenințat și acolo, a plecat mai departe și a dus câtva timp o vieață rătăcitoare destul de grea. A desbrăcat rasa călugărească și s'a dus la Genova, portul în care afluxul de străini era mai mare și unde i se putea pierde mai repede urma. Dar, negăsind, în lumea comercială de acolo, nici o întrebuințare, care să-i permită să-și câștige existența, s'a retras într'o mică localitate din teritoriul genovez, la Novi, lângă Savona, unde a trăit câteva timp dând lecții particulare — „de gramatică" la câțiva copii și „de astronomie" la câțiva „nobili". Dar nevoile sale intelectuale îl împingeau către centrele de cultură, în care putea găsi, nu numai cărți, ci și oameni cu care să poată discuta problemele ce-l preocupau. A plecat dar, după câteva luni numai, la Veneția, unde a scris, spre a realiza din vânzarea ei un mic câștig, o lucrare populară „despre semnele timpului", care nu s'a păstrat; o menționează numai unii din biografii săi. A trecut apoi, cu neastâmpărul care-l împiedica de a se fixa undeva, la Padua, la Brescia, unde a îmbrăcat din nou haina monahală, la Milano, la Chambéry, unde a petrecut puțin timp în mânăstirea dominicanilor, și a ajuns la Geneva, unde spera să găsească, grație atmosferei protestante de acolo, mai multă libertate, sau, în orice caz, mai multă siguranță. In acest scop, a lepădat iarăși rasa călugărească, și, în mediul democratic în care intra, s'a înfățișat într'un costum aristocratic „cu pălărie și cu spadă", — deși, spre a putea trăi, lucra ca corector la tipografia lui Henri Estienne. Dar calviniștii locali au căutat să-l convertească, — ceea ce l-a obligat, spre a nu-i indispune dela început, să ascute câtva timp predicile curente și lecțiile de doctrină ce se țineau, de misionarii lor, pentru străini. Nevoia sa de independență intelectuală, însă, l-a împiedicat să îmbrățișeze noua formă a protestantismului, a cărei intoleranță nu-i părea nici de cum mai mică decât aceea a bisericii romane. Calvinismul era, în adevăr, mai sever și mai rigid decât luteranismul. Ezitarea lui Giordano Bruno de a se converti nu putea dar să nu ridice împotrivă-i îndoelile cercurilor eclesiastice din Geneva, — și ostilitatea lor, ce devenea din ce în ce mai vizibilă, l-a silit să plece, destul de repede, în Franța. Afirmarea unora din istoricii mai vechi ai filosofiei, — a lui Tennemann bunăoară, —

că plecarea ar fi fost determinată de discuţiile pe care le-ar fi avut cu Calvin însuşi, nu era decât o inadvertenţă cronologică. Giordano Bruno a trecut prin Geneva, după datele nesigure ale vieţii lui rătăcitoare, între 1576 şi 1579, iar Calvin murise în 1564; locul, la conducerea comunităţii calviniste i-l ţinea pe pe acea vreme, Théodore de Bèze. Pribeagul italian a plecat dar în Franţa, s'a dus la Lyon mai întâi şi apoi la Toulouse, unde a găsit o primire mai bună. A putut să-şi ia, la universitatea de acolo, titlul de „magister aretium", a obţinut chiar permisiunea să ţină cursuri libere de filosofie şi de astronomie. Dar libertatea unora din părerile sale şi, mai ales, criticile pe care le aducea „autorilor consacraţi", în frunte cu Aristotel, a trezit, destul de repede, o reacţiune destul de violentă, căreia i-a dat el însuşi, numele de „furie scolastică" (furor scolasticus). A trebuit astfel să plece şi de acolo, luând drumul spre Paris. Unii din biografii săi mai vechi susţineau că s'ar fi oprit câtva timp la Montpellier, unde studiile medicale luaseră un atât de mare avânt, în cât facultatea de medicină de acolo era comparată de contemporani cu vechea şi celebra şcoală italiană din Salerno. In 1582 ajunsese, în orice caz, la Paris, şi ceruse rectorului universităţii de acolo autorizaţia să ţină un curs liber de filosofie. Autorizaţia i-a fost acordată şi cursul a avut un mare succes. Studenţii îl ascultau, nu numai cu interes şi cu plăcere, dar şi cu un entusiasm, ce se manifesta uneori sgomotos. Debitul oratoric al „italianului" plin de temperament era uşor şi abundent, viu şi colorat; frazele latine îi erau, nu numai corecte şi clare, dar şi elegante; iar inflexiunile glasului său muzical şi gesturile sale plastice subliniau, punându-le în evidenţă, părţile mai importante ale materiilor ce trata. Infăţişarea fizică a persoanei sale impresiona de asemenea, după mărturisirile unora din ascultătorii săi, ca Jean de Nostitz şi Raphaël Eglin.[1]) Blândeţea melancolică a figurii sale contrasta cu fermitatea, nu arareori aspră şi câteodată ironică, a părerilor pe care le formula; slăbiciunea corpului său delicat, ce părea adesea suferind, contrasta cu energia plină de avânt şi cu pasiunea nestăpânită, ce-i însufleţeau cuvântările. Deferenţa, în sfârşit, pe care o arăta auditoriului său, contribuia de asemenea la simpatia ,cu care era primit; când apărea pe catedră, se înclina, cu un zâmbet binevoitor dar

1) cf. Bartholmèss, Jordanno Bruno, t. I, p. 80.

ceremonios, în fața tinerilor ce se îmbulzeau în juru-i, și nu se așeza, grav și pedant ca ceilalți profesori, pe fotoliul ce îi sta la dispoziție, ci sta în picioare, tot timpul cât vorbea.

Cu succesul de care se bucura astfel cursul său liber, Giordano Bruno ar fi putut lua loc printre profesorii titulari ai universității la care îl ținea, și ar fi putut pune capăt vieții sale rătăcitoare, stabilindu-se la Paris. S'a ridicat însă împotrivă-i obiecția că nu era „drept-credincios". Faptul că petrecuse câtva timp la Geneva îl expusese bănuielii că avea simpatii pentru protestanți, — bănuială pe care o agrava, într'un înțeles și mai rău, lipsa lui regulată dela slujba religioasă ce să făcea, în fiecare Duminică, în biserica dela Sorbona, și la care luau parte toți profesorii universității. Cu îndoielile pe care le avea, încă de pe când era călugăr dominican, cu privire la „transsubstanțiație" ce alcătuia temelia dogmatică a liturghiei catolice, Giordano Bruno nu putea fi un „practicant" al cultului, cum părea a i se fi pretins. Și fiindcă pasiunile religioase erau foarte aprinse, pe acea vreme, bănuiala ce se ridica împotrivă-i ar fi putut să aibă și alte urmări, dacă nu l-ar fi apărat simpatia pe care i-o arăta regele Enric al III-lea. Sub influența mamei sale, Caterina de Medici, acest suveran, care avea și preocupări culturale, încuraja pe învățații și artiștii italieni ce veneau în Franța.

II

La Paris a început Giordano Bruno seria publicațiilor sale. Afară de lucrarea întitulată „Arca lui Noe", pe care părea a o fi scris la Neapole, în mânăstirea dominicanilor, și care nu ni s'a păstrat, nu dase la lumină nimic din ideile sale. La Paris a publicat mai întâi, în 1582, o piesă în cinci acte, care ar fi voit să fie o dramă, dar din care o pornire satirică nestăpânită făcea mai degrabă o comedie. Acest caracter ambiguu al piesei îl recunoștea de altfel autorul în titlul ei, care, în limba italiană, suna: „Il candelajo, comedia del Bruno Nolano, academico di nulla academia, detto il Fastidito" (Luminătorul, comedie a lui Bruno Nolanul, academician al nici unei academii, zis Plictisitul). Iar intenția dramatică a acestei curioase comedii o indica, dela început, un motto: „In tristitia hilaris, in hilaritate tristis" (în tristețe vesel, în veselie trist). Tema filosofică pe care o desvolta, punând-o în evidență, era că înțelepciunea, în viață,

nu consta în realitate decât în indiferența față de tot ce o putea turbura și frământa. Cu adevărat înțelept nu ajungea să fie decât omul, care era totdeauna gata să râdă de lucrurile triste și să se întristeze de lucrurile ridicule, de care era plină lumea. Idealul înțeleptului era astfel să concilieze pe Democrit, care râdea de toate, cu Heraclit, care plângea de toate, — să-i concilieze confundându-i.

Mai importantă, din punct de vedere filosofic, era lucrarea, pe care Giordano Bruno a publicat-o, tot la Paris și tot în 1582, sub titlul „De compendiosa architectura et complemento artis Lulii" (Despre structura rezumativă și întregirea artei lui Lullius). Asupra acestui învățat medieval și a încercării lui de a găsi, în mod mecanic, legături nouă între noțiunile abstracte, — legături care să poată fi utilizate apoi în lumea lucrurilor concrete, — trebue să ne oprim un moment, spre a ne explica influența pe care a exercitat-o asupra unora din cugetătorii Renașterii, — cum am văzut-o bunăoară, în treacât, în capitolul consacrat lui Agrippa von Nettesheim, — și cum rămâne s'o vedem acum, în istoria ideilor lui Giordano Bruno.

Raymundus Lullus, sau Lullius, se născuse în 1234 sau 1235, la Palma, pe insula Majorca, unde tatăl său servea, ca ofițer, în armata regelui Iacob al Arragoniei. Tinerețea și-o petrecuse la curtea regală arragoneză, la care se făcuse vestit prin aventurile sale de tot felul. Era, în toate privințele, un „cavaler" cum nu să găseau mulți, nici chiar pe atunci, și nu numai că uza larg, dar încă și abuza, într'o măsură uimitoare, de calitățile și privilegiile sale. O întâmplare neașteptată l-a aruncat însă brusc, pe la treizeci de ani, pe calea misticismului religios și a ascetismului corespunzător. Urmărise odată, cum îi era obiceiul, o femeie frumoasă, care îi plăcuse, și, fiindcă ea, ca să scape de insistențele lui, se refugiase într'o biserică, n'a stat la îndoială s'o scoată de acolo și s'o ducă acasă. Când a desbrăcat-o însă, o priveliște înfiorătoare l-a sguduit adânc: pieptul frumoasei femei era o rană respingătoare, mâncat fiind, până la oase, de cancer. Înșelat în așteptările lui erotice, pasionatul „cavaler", care era superstițios ca toți spaniolii, a văzut în acea întâmplare un „semn de sus", care îi arăta că trebuia să se îngrijească de mântuirea sufletului său, prea încărcat de păcate, și că trebuia să-și schimbe vieața. S'a retras dar din lume, s'a pus pe rugăciuni, pe post și alte forme de ascetism, — și a început să aibă vedenii religioase. Într'una din acele vedenii, Mântui-

torul însuși i-a ordonat să-și răscumpere păcatele, propovăduind creștinismul, ca misionar, printre musulmanii din Spania și din Africa. In acest scop, însă, trebuia să învețe limba arabă, și, când a ajuns s'o stăpânească, a căutat, ca să se documenteze, să citească, nu numai cărțile sfinte ale musulmanilor, ci și comentariilor lor teologice și filosofice. Așa a ajuns să ia contact cu filosofii arabi de pe acea vreme și, printr'înșii, cu unii din aceia ai antichității clasice. Iar odată ce pusese piciorul pe această cale, a mers mai departe, citind și operele filosofilor creștini din evul mediu.

Ceea ce l-a izbit, în timpul acestor studii premergătoare, prin care se pregătea pentru rolul său de misionar, a fost faptul că aceleași câteva ipoteze se repetau, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, la toți cei ce se străduiseră, înaintea lui, să-și explice, în filosofie, originea lumii, modul cum luase naștere ea, scopul în care luase naștere, ordinea ce domnea într'însa, — și întrebările anexe pe care le mai ridicau aceste probleme fundamentale. El s'a întrebat dar, dacă nu se puteau înmulți acele ipoteze, spre a împinge cercetările în mai multe direcții, în același timp, și a înlesni astfel desvoltarea științei despre lume. Răspunsul la acea întrebare i l-a dat o nouă „viziune" mistică, sugerându-i concepția unei „arte mari", cu ajutorul căreia se puteau înmulți combinările posibile ale ideilor privitoare la problemele ce preocupau pe filosofi. Acea „ars magna" se reducea, în fond, la o „mașină de inventat", care era destinată să pună la cale, în mod mecanic, combinări noui ale noțiunilor de căpetenie, cu care opera gândirea filosofică. Ea se compunea din șase cercuri concentrice, așezate, pe aceeași axă, unul peste altul, și putându-se învârti, în jurul axei lor comune, în același timp. Două indicau subiectele ce puteau interesa pe cei ce o utilizau ; trei indicau atributele pe care le puteau avea acele subiecte ; iar al șaselea, care era cel din urmă, cuprindea chestiile ce se puteau pune, cu privire la subiectele de care era vorba, la atributele lor și la raporturile dintre ele. Pe acele cercuri erau înscrise noțiunile, ce exprimau subiectele și atributele lor, și care, prin învârtirea cercurilor respective, ajungeau a se găsi, unele față de altele, în poziții, ce indicau alte raporturi posibile ale lor, cu totul diferite de cele obicinuite. Iar acele indicații nu puteau să nu fie de folos, întrucât îndreptau meditațiile și cercetările filosofilor în alte direcții decât cele tradiționale. Pe această cale, —

credea autorul mașinei de inventat idei, — se putea înlesni și, eventual, grăbi desvoltarea, atât a științei, cât și a filosofiei.

Așa cum era concepută, însă, „arta mare" a lui Raymundus Lullus n'a adus nici un folos, nici științei, nici filosofiei. Dacă ea s'a bucurat totuși de un succes destul de mare, la sfârșitul evului mediu, a fost numai din cauză că a putut îmbogăți, efectiv, faimoasele „disputații", de care răsunau pe atunci universitățile, cu combinări noui de noțiuni. Activitatea învățaților de pe acele vremuri se reducea, atât în știință cât și în filosofie, la comentarii ale textelor, consacrate de tradiție, ale autorilor vechi. Iar acele comentarii aveu un caracter mai mult retoric, cu numeroase „distincții" subtile, pe care le putea spori mașina de inventat idei, atât de utilizată de numeroșii „lulliști", dela sfârsitul veacului al XIII-lea și începutul celui următor, în frunte cu Arnoldus de Villanova.

Pe vremea lui Giordano Bruno, mașina de inventat idei, a filosofului medieval, găsise din nou, deși într'un alt înțeles, posibilitatea de a se impune atenției publice. Am văzut, într'un capitol din volumul precedent al acestei lucrări, în care am încercat să caracterizăm, în general, Renașterea, ca perioadă culturală, cât de mare era și până unde mergea nevoia de independență a cugetării reprezentanților mai înaintați ai noilor popoare europene. Tendința stăruitoare, sau chiar violentă, de a se emancipa de tutela autorităților tradiționale, lua, la cei mai mulți dintr'înșii, forma unei căutări pasionate a noutății. Într'o asemenea atmosferă intelectuală, „arta mare" a lui Raymundus Lullus, care promitea să dea tuturor, pe căi mecanice, idei nouă, și pe care o desgropa Giordano Bruno, nu putea fi decât bine venită. Așa se explică succesul pe care l-a avut, atât cursul pe care l-a ținut în 1582 la Paris și în care se referea adesea la mașina de inventat idei a filosofului medieval, cât și lucrarea pe care a publicat-o, tot atunci și tot acolo, asupră-i, sub titlul „Compendiosa architectura et complementum artis Lulli."

In acea lucrare, Giordano Bruno punea la temelia „artei mari" a filosofului medieval concepția neoplatonică a corespondenței dintre gândire și natură, dintre idei și fenomene. Materialul cu care lucra, în toate operațiile ei, gândirea, erau cuvintele. Prin cuvinte fixa ea, deosebindu-le unele de altele, noțiunile ; prin cuvinte stabilea raporturile dintre ele, în judecăți ; prin cuvinte stabilea raporturile dintre judecăți, în raționamente. Prin cuvinte, așa dar, ajungea gândirea să-și formeze ideile

despre lumea pe care voia s'o înțeleagă, explicându-și originea, scopul și structura ei. Dacă însă între cuvinte și lucrurile la care se referau sau pe care le determinau, nu exista nici o corespondență „organică", adică nici o legătură „naturală", atunci „arta mare" a lui Raymundus Lullus, care nu făcea, în fond, decât să combine cuvinte, nu putea avea nici o valoare,— nu putea fi, cum avea să zică ceva mai târziu Bacon, decât un joc, nu numai „iluzoriu", ci și „ridicul". Giordano Bruno s'a folosit dar de neoplatonism, ca să susțină că cuvintele erau „umbrele" ideilor, iar ideile erau lucrurile însile, sub aspectul lor „interior" sau sufletesc, care constituia „esența" aspectului lor „exterior" sau fizic. Această concepție neoplatonică a desvoltat-o în lucrarea întitulată „De umbris idearum" (Despre umbrele ideilor), pe care a publicat-o tot la Paris și tot în 1582. Asupra acestei concepții nu mai putem însă reveni, aici ; am început să examinăm influența neoplatonismului asupra mișcării filosofice din veacul al XV-lea, în volumul precedent al acestei lucrări, și i-am expus atunci liniile esențiale, pe care trebue să le presupunem, acum, cunoscute.

III

Neastâmpărul sufletesc, dorința de a vedea alte țări și de a lua contact cu alți oameni, spre a-și îmbogăți cunoștințele, l-au făcut pe Giordano Brono să plece din Paris, după un an de-abia. S'a dus, în 1583, la Londra cu o scrisoare a regelui francez Enric al III-lea către ambasadorul său de acolo, Michel de Castelnau de Mauvissière. Unii din biografii săi au pretins chiar că i se încredințase o misiune confidențială, de natură politică. Singura dovadă însă ce s'a putut aduce în sprijinul acestei afirmări a fost faptul că filosoful italian a fost găzduit, cât timp a stat la Londra, adică vre-o trei ani, în casa ambasadorului francez. Dar acest fapt se putea explica și prin prietenia ce n'a întârziat a se lega între ei. Michel de Castelnau de Mauvissière era și el un intelectual, cu preocupări filosofice. Citise bunăoară operele compatriotului său Pierre de la Ramée, încercase chiar să le traducă, și scria memorii, a căror valoare n'a rămas neprețuită de istorici. Iar ca om, s'a bucurat, pentru calitățile sale excepționale, de stima și afecțiunea ambelor regine ce domneau pe atunci în insulele britanice, — regina An-

gliei, Elisabeta, şi regina Scoţiei, Maria Stuart, — între care a servit chiar, la început, ca mediator, în diferendele dintre ele.

Ceea ce l-a îndemnat poate pe Giordano Bruno să se ducă la Londra, ceea ce l-a făcut, în ori ce caz, să rămână mai mult timp acolo, a fost buna primire pe care o găseau învăţaţii şi artiştii italieni în cercurile superioare ale societăţii engleze. Desvoltarea, atât de impresionantă, la care ajunsese cultura italiană din timpul Renaşterii, îi întinsese influenţa asupra mai tuturor ţărilor civilizate din Europa. In Anglia, în special, regina Elisabeta încuraja cu căldură studiul limbii italiene, care lua proporţii simţitoare, precum o dovedea numărul surprinzător de gramatici şi de dicţionare care apăreau, spre a înlesni acest studiu, pe acea vreme.[1]) Ea citise cartea, vestită pe atunci, a lui Baldasare Castiglione, care era întitulată „Il cortigiano", şi rămăsese încântată. Autorul acelei cărţi trăise la Curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino, şi o scrisese în amintirea zilelor neuitate, pe care le petrecuse în mijlocul societăţii rafinate ce se aduna acolo. Mai toate curţile princiare din Italia veacului al XV-lea se distinseseră prin gusturile lor alese şi prin cultivarea pasionată a literelor şi artelor. Cea mai rafinată însă din toate era, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăpostea o lume de o rară înălţime sufletească. In sălile vaste, cu tavane zugrăvite de pictori celebri, cu pereţii îmbrăcaţi în în stofe de mătase, şi pline de statui antice, se aduneau, împreună cu floarea aristocraţii italiene, literaţii şi artiştii timpului, în frunte cu Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul atât de admirat în cât, când îşi citea poeziile în public, negustorii din oraş îşi închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, şi Pietro Bembo, nu mai puţin slăvitul prozator. Recepţiilor pompoase, balurilor strălucite, prin desfăşurarea plină de coloare a costumelor, banchetelor fastuoase, prin frumuseţea serviciilor, le urmau convorbirile intime, în care artiştii, literaţii şi, mai ales, învăţaţii, strânşi în jurul ducesei Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvizau versuri, povesteau anecdote cu tâlc sau discutau probleme estetice, ştiinţifice şi filosofice, într'un ton atât de ales, încât unii contem-

1) Faptul că limba italiană ajunsese, oarecum, la modă în Anglia pe vremea de care e vorba îl relevă în deosebi Giovani Gentile în prefaţa ediţiei sale a operelor italiene ale lui Giordano Bruno. Acelaşi modă o relevă şi un scriitor american, Th. Einstein, în lucrarea „The italian Renaissance in England", care a apărut la New-York, în 1902.

porani îl comparau, în entusiasmul lor, cu stilul dialogurilor platonice. O măreție simplă, o noblețe discretă, o eleganță măsurată, o „curtenie" desăvârșită, în vorbe, în gesturi, în fapte, domneau în acea societate, pe care descrierile lui Baldasare Castiglione o înfățișau ca un model ideal. Cartea sa devenise astfel, pentru curțile princiare și regale din veacul al XVI-lea, un fel de „cod al bunelor maniere", în înțelesul superlativ al acestei expresii. Ca atare o încântase și pe regina Elisabeta a Angliei, care se silea ea însăși, și cerea și altora, să i se conformeze. I se conformau în deosebi, atât ea însăși cât și demnitarii curții regale, atunci când primeau străini, cărora voiau să le dea stfel impresia că englezii erau departe de a fi atât de înapoiați cât se credea pe atunci pe continent, — în Italia și Franța mai ales, ca țări mai înaintate în civilizație. Giordano Bruno a fost dar, și el, foarte bine primit, și s'a simțit atât de măgulit încât nu mai contenea, oridecâteori avea ocazie, să aducă laudele cele mai înflăcărate reginei Elisabeta și celor care o înconjurau, — laude ce i-au fost imputate mai târziu, în timpul procesului de herezie, de către inchiziția romană, ca dovezi de simpatie pentru lumea protestantă engleză.

In legătură cu linia de conduită recomandată de curtea regală, instituțiile culturale din Anglia se sileau de asemenea să primească în chip cât mai măgulitor pe străinii mai însemnați ce veneau să le viziteze. Așa a fost primit bunăoară, în Iunie 1583, de către universitatea din Oxford, contele palatin de Sirad, Albert de Lasco, o rudă a regelui Poloniei. La festivitățile ce au avut loc atunci a luat parte și Giordano Bruno, care deabia sosise la Londra, și care a putut astfel să-și arate, cu acel prilej, atât cunoștințele științifice cât și talentele dialectice, într'una din „disputațiile" instituite în onoarea ilustrului vizitator. Tema aleasă era acea a situației pământului în univers, a imobilității sau mobilității lui, care constituia, în urma revoluției copernicane, punctul cel mai controversat al cosmologiei tradiționale. In contra reprezentanților universității din Oxford, Giordano Bruno a susținut doctrina heliocentrică, cu toate consecințele ei, cu un succes dialectic ce n'a putut fi pus la îndoială, cu toate că nemulțumise pe mulți. Și când a cerut senatului universității autorizația de a ține studenților un curs asupra problemelor celor mai discutate pe atunci, — între altele asupra nemuririi sufletului, pe care o impusese atenției cercurilor filosofice Pomponazzi, prin criticile pe care le-am văzut în volumul

precedent al acestei lucrări, — răspunsul ce i s'a dat n'a putut fi de cât afirmativ.

In discuţia acestei probleme, atitudinea pe care a luat-o Giordano Bruno, în cursul său, a interesat mult pe ascultători, fără să indispună autorităţile universitare. El s'a mărginit să menţioneze numai în treacăt părerile lui Aristotel şi ale lui Averroes asupra soartei sufletului individual, fără a se pierde în comentarii, cu intenţii polemice, cu acelea ale lui Pomponazi; dar a pus, în schimb, discuţia pe un teren mai înalt. Pornind dela constatarea empirică a identităţii eului propriu, în conştiinţa fie cărui om, — identitate care, în mijlocul tuturor schimbărilor vieţii, rămânea pururea aceeaşi, — Giordano Bruno susţinea că ea era expresia structurii sufletului individual, a cărui „natură" o desvăluia. Şi anume, sufletul individual era o substanţă simplă, ce nu putea fi, ca atare, de cât invariabilă, şi prin urmare inalterabilă. Iar concluzia ultimă era că, cu asemenea caractere esenţiale, sufletul nu putea fi decât nemuritor. O altă dovadă a acestui „adevăr indiscutabil" vedea Giordano Bruno în tendinţa irezistibilă a tuturor oamenilor de a se apropia de Dumnezeu, pe calea cultului religios tradiţional, şi a unora din filosofi de a se confunda cu el, pe calea misticismului individual. Acea tendinţă nu se putea explica decât prin originea divină a sufletului omenesc, care se străduia, în tot timpul trecerii sale pe pământ, să se întoarcă în regiunile cereşti, din care se coborîse, spre a-şi relua adevărata lui vieaţă. Cea pe care-o ducea pe pământ era în realitate o „moarte", din care nu putea ieşi decât „înviând", prin ruperea legăturilor ce-l ţineau încătuşat în închisoarea corpului material. Această idee o exprimau, ceva mai târziu, versurile, în care Giordano Bruno deplângea opacitatea intelectuală a celor mai mulţi oameni, care nu înţelegeau că „a trăi" pe pământ înseamnă „a pieri", iar „a muri" pe pământ înseamnă „a se ridica la vieaţa adevărată" [1].

Asemea concepţii, cu un colorit neoplatonic atât de pronunţat, nu puteau indispune cercurile oficiale ale universităţii din Oxford [illegible] atitudinea lui Giordano Bruno în altele din problemele pe care le discuta în cursul său, şi anume în cele cosmologice. El combătea cu hotărîre astronomia tradiţională, a lui Ptolemeu şi a peripatetismului, susţinând cu căl-

1) Persentire datur paucis quam vivere nostrum hoc
Sit periisse, mori hoc sit verae adsurgere vitae.

dură „revoluția copernicană", cu toate consecințele ei, cu privire la situația și mișcările pământului. Când cursul său a luat astfel sfârșit, filosoful italian s'a întors la Londra, unde a mai petrecut câtva timp și a publicat mai multe lucrări, pe care ne mărginim deocamdată să le menționăm, în ordinea cronologică a apariției lor, rămânând ca, asupra ideilor pe care le cuprindeau, să aruncăm, ceva mai departe, o privire ceva mai unitară. In capitala engleză a publicat dar Giordano Bruno : „Explicatio triginta sigilorum", care a apărut în 1583, „La cena dele ceneri", „De la causa, principio et uno", „Del infinito, universo e mondi" și „Spaccio de la bestia trionfante", care au apărut în 1584, și în sfârșit „Cabala del Cavallo Pegaseo" și „Gli eroici furori", care au apărut în 1585.

IV

In 1586 Giordano Bruno s'a întors la Paris, împreună cu ambasadorul francez dela Londra, Michel de Castelnau de Mauvissière, care fusese rechemat și fără de care nu mai putea să rămână în Anglia, fiindcă numai el îl „apărase în contra pedanților dela Oxford și... „în contra foamei". Nemulțumit de modul cum fuseseră primite ideile sale cosmologice la universitatea din Oxford, și sperând că avea să găsească o atmosferă mai prielnică la universitatea din Paris, a cerut autorizația de a „provoca" o „disputație" pe tema fizicei peripatetice, cu câteva „teze", pe care le întitula „articuli de natura et mundo". In amintirea succesului pe care îl avusese cursul său liber de filosofie din 1582, și luând în considerație lucrările pe care le publicase la Londra, rectorul și consiliul universității i-au acordat autorizația cerută ; voind chiar să-i dea un caracter festiv, au hotărît ca disputația proiectată să aibă loc în zilele de sărbătoare ale „Înălțării Domnului". Ca purtător de cuvânt al lui Giordano Bruno s'a înfățișat însă un student francez, Jean Hennequin, care fusese adânc impresionat de cursul lui din 1582 și îi împărtășea pe deplin ideile ; el însuși s'a mărginit să „conducă" discuțiile și să ia cuvântul numai când „era nevoie," spre a da unele lămuriri. Filosoful italian nu-și ascunsese totuși, în scrisoarea pe care o adresase rectorului universității, Jean Filesac, intenția de a regula socoteala lui Aristotel, — punându-se, e drept, la adăpostul unei datorii pe care o contractase față

de instituţia culturală ce-l primise, în trecut, atât de bine. „Vin să vă mulţumesc, — zicea el în acea scrisoare, — pentru aleasa bunăvoinţă, de care rectorii de altă dată şi tot corpul profesorilor mi-au dat, de mai mulţi ani, dovezi preţioase. Cei mai învăţaţi dintre ei au onorat lecţiile mele, atât cele publice cât şi pe cele private, fie cu prezenţa, fie cu indulgenţa lor. Bunătatea pe care mi-aţi arătat-o mă face să nu mă socotesc străin la această Academie, care este adevărata *alma mater litterarum*. Şi fiindcă plănuiesc să vizitez şi alte universităţi, nu pot, nici nu trebue, să pornesc la drum fără să-mi salut mai întâi gazdele de până acum. Iacă de ce vă propun să discut cu domniile voastre câteva articole, ca şi cum v'aşi oferi un dar de recunoştinţă sau v'aşi lăsa o amintire. M'aşi fi abţinut de sigur de a vă face o asemenea propunere, dacă aşi fi putut avea credinţa că consideraţi doctrina peripatetică a urmaşilor lui Aristotel ca fiind şi ca trebuind să rămână vecinic adevărată, sau că socotiţi universitatea voastră ca datorind mai mult vechiului filosof grec decât îi datoreşte el însuşi ei. În acest caz, încercarea mea ar fi ostilă, temerară, şi ceea ce vreau să întreprind, ca o dovadă de afecţiune şi de deferenţă faţă de domniile voastre, n'ar mai fi decât o dovadă de ireverenţă. Dar, nu ! Am toată încrederea că prudenţa şi mărinimia domniilor voastre vor face o bună primire omagiilor mele. Şi mă aştept la o asemenea favoare, pentru următoarele motive. Când apăr în filosofie un argument deosebit de cele vechi sau chiar nou, care se impune atenţiei noastre sau chiar ne subjugă, trebue să ne fie îngăduit să-l expunem în public, arătându-ne părerea în toată libertatea. Apoi, dacă eu atac peripatetismul fără nici un succes, voi contribui de sigur să întăresc principiile admise de atât de mult timp de învăţaţii francezi, şi nu voi face prin urmare nimic care să nu fie demn de marea lor şcoală. Iar dacă, dimpotrivă, acest început de manifestare al unei filosofii încă născânde va izbuti să aducă ceva, care să poată, sau chiar să trebue, a fi admis şi consacrat de posteritate, atunci voi fi realizat o operă vrednică de universitatea parisiană, care este regina tuturor universităţilor“ [1]).

La începutul disputaţiei puse la cale, Giordano Bruno a socotit că era util să facă o serie de apeluri şi să dea o serie de a-

1) Bărtholmès, Jordano Bruno, I, 90. Cf. şi Crevier, Histoire del'université de Paris, VI, 384.

vertismente, prin glasul purtătorului său de cuvânt, Jean Hennequin. A făcut mai întâi apel la o înțelegere mai largă, mai „generoasă" chiar, a lucrurilor ce urmau a se discuta, adresându-se în deosebi, „prietenilor și apărătorilor" unei „filosofii mai simțite" (sensatioris philosophiae amicis et defensoribus). A dat apoi un avertisment „peripateticilor", care înșelați de obiceiul lor de a crede, cu ori ce preț, tot ce spusese Aristotel, și de a ține, orbește, la părerile acestui „singur" om, ar fi putut să-i ia în nume de rău observările, declarându-le „ostile" și „temerare". I-a prevenit, anume, că în contra lor avea să facă apel la „posteritate", care, într'un viitor foarte apropiat poate, avea să „îmbrățișeze" și să „conserve" câteva cel puțin din ideile sale, dacă nu pe toate. În sfârșit, între adversarii săi și el însuși, — sau, între Aristotel, pe care îl combătea, și Pitagora, Parmenide, Platon, pe care, în principiu, îi susținea, — făcea apel la „evidența" irezistibilă ce izvora pentru „rațiunea omenească" din perceperea clară și distinctă a „celor ce erau manifeste prin ele însele". Criteriile adevărului erau, astfel, nu ideile cutărui sau cutărui filosof, ci rațiunea și simțurile, — fără de confirmarea cărora nicio idee, a niciunui filosof, nu putea fi admisă ca adevărată. Cu aceste două criterii, — „ratio humana et perceptio eorum quae sunt per se manifesta", — pornea el, Giordano Bruno, la lupta pentru înlăturarea erorilor și pentru descoperirea adevărului. În numele acestor două criterii invita el pe cei ce voiau să ducă, alături de el însuși, aceeași luptă, — sau, în general, pe toți cei ce voiau să judece cu temeinicie și cu dreptate propriile sale străduințe, să „înceapă prin a se îndoi". „Să ne îndoim, oridecâte ori timpul nu ne-a îngăduit să ne hotărîm între două păreri opuse ; să ne îndoim, câtă vreme nu suntem mai bine informați, până când vom putea ajunge să știm tot : să ne îndoim, spre a putea fi în măsură să ne susținem cauza cu sinceritate și obiectivitate".

Criteriilor menționate trebue să li se supună, fără nicio rezervă, și părerile „mulțimilor". De acele păreri se face de obiceiu mult caz, nu pentrucă că ar fi adevărate „numai fiindcă ar fi împărtășite de toată lumea", ci fiindcă constituiesc puterea tradițiilor „admise de toată lumea". Tradițiile, în adevăr, n'ar fi „tradiții", și n'ar stăpâni cu atâta putere spiritele oamenilor, dacă n'ar fi îmbrățișate de cei mai mulți dintr'înșii, — sau chiar de toți, întrucât ceice, întemeindu-se pe judecata lor proprie, gândesc „altfel", sunt, în toate timpurile și în toate locu-

rile, aşa de puţini, în cât numărul lor infim dispare aproape cu totul în faţa imensului număr al „celorlaţi". Şi totuşi, părerile reunite ale tuturor proştilor din univers nu pot fi, niciodată, o garanţie a adevărului, cum poate fi, uneori, părerea izolată a unui singur înţelept. De aceea, nici un înţelept nu trebue să se aştepte să fie ascultat, aprobat şi urmat, dela început, de mulţi. Adevărul nu-şi croieşte drumul decât încet şi greu. Cel ce porneşte la luptă în contra erorilor tradiţionale, cel ce se duce la o „disputaţie" ca să supună discuţiei un adevăr pe care crede că l-a descoperit şi, luminându-se el însuşi, să lumineze şi pe alţii, nu trebue să se aştepte la o victorie uşoară şi repede. El nu poate face decât să arunce câteva seminţe, cu speranţa că ele vor da, cu vremea, roadele dorite. Aşa procedează, de altfel, natura însăşi. Ea nu produce recolte dintr'odată, ci într'un oarecare interval de timp, — „non subito, sed certo temporum decursu". Istoria însăşi pune în evidenţă, în ceeace priveşte înaintarea înceată şi grea a cugetării omeneşti pe drumul adevărului, acest proces de desvoltare treptată, care constă, în esenţă, în depăşirea progresivă a ceea ce a fost, spre a face loc la ceeace urmează a-i lua locul. Aristotel, care a rămas atâta veacuri idolul peripateticilor, atât de îndărătnici în convingerile lor neschimbătoare, a fost precedat de Platon, care l-a introdus în filosofie, ajutându-l a deveni ceea ce a fost. Spre a deveni însă, în adevăr şi pe deplin, ceea ce a fost, ce a făcut Aristotel? A părăsit pe Platon, judecând prin el însuşi, în tot ce voia să ştie. Să imităm dar şi noi, cei de astăzi, — conchidea Giordano Bruno, prin glasul lui Jean Hennequin, — pe marele dascăl al peripateticilor. Să părăsim pe Aristotel, ca să putem judeca, în deplină libertate, prin noi înşine, la lumina experienţelor făcute de omenire dela el până astăzi, şi mai ales în ultimul timp. Aristotel însuşi, dacă ar mai trăi, ne-ar îndemna să facem ca el. Iar dacă unii peripatetici nu pot scăpa de credinţa că o concepţie veche, adoptată atâta vreme de atâţia oameni, e mai adevărată de cât una nouă, neîmpărtăşită încă decât de foarte puţini, e de ajuns să le spunem că orice concepţie veche a trebuit să înceapă cândva prin a fi nouă. Aşa încât, noutatea unei concepţii nu este numai decât o dovadă că ea nu este adevărată. O comparaţie a omenirii, ca colectivitate, cu oamenii individuali ce o alcătuesc, ne poate lămuri mai bine în această privinţă. Vechimea unui om individual nu este altceva decât bătrâneţea lui. Ce face însă valoarea bătrâneţii, la un om indi-

vidual ? O face acumularea experiențelor, care îi permite să înțeleagă mai bine lucrurile, decât tinerii care de-abia au deschis ochii asupra lor. Din acest punct de vedere însă, — zicea Giordano Bruno, prin glasul purtătorului său de cuvânt, — mai bătrână e omenirea din timpul nostru decât antichitatea de acum două mii de ani, aproape, fiindcă poate beneficia de toate experiențele acumulate de atunci încoace. Această idee avea s'o reia, ceva mai târziu, Francis Bacon, în formula celebră : „antiquitas saeculi, juventus mundi", — cum vom vedea în volumul al patrulea al acestei lucrări, când vom studia transiția dela filosofia Renașterii la filosofia modernă. Și fiindcă a venit vorba de aceste „anticipări", să mai relevăm încă una, din exordiul disputației provocate de Giordano Bruno la universitatea din Paris. Era, anume, ideea, că îndoiala era o precauție prealabilă, menită să asigure libertatea cercetătorilor, fără nici o idee preconcepută. El anticipa astfel, îndoiala metodică pe care avea s'o preconizeze, ceva mai târziu, Descartes.

Ne-am oprit un moment asupra „exordiului" cu care Jean Henneqin a deschis disputația pusă la cale de Giordano Bruno, fiindcă arunca o lumină mai vie asupra rolului pe care filosoful italian își propunea să-l joace în mișcarea intelectuală a timpului. El voia să „deștepte" mințile contemporanilor săi, care adormiseră în supunerea lor pasivă la tirania concepțiilor tradiționale. Potrivit cu această intenție, pe care o avea de mult, Giordano Bruno, își luase, încă de pe când se afla în Anglia, numele, ce părea familiar și glumeț, dar era cu atât mai caracteristic, de „deșteptător al spiritelor dormitânde.". Așa se întitulase, bunăoară, în scrisoarea prin care ceruse universității din Oxford autorizația să țină un curs liber asupra problemelor mai discutate pe atunci ; în latinește, acea titulatură suna „dormitantium animorum excubitator". Și'n adevăr, o asemenea „deșteptare" constituia necesitatea cea mai imperioasă a timpului, — cum crezuseră și cei mai mulți din predecesorii lui Giordano Bruno, din veacul al XV-lea și din cel următor, pe care i-am trecut în revistă în volumele precedente ale acestei lucrări. La mai toți, atitudinea negativă și polemică, mai mult sau mai puțin violentă, față de credințele tradiționale, depășea în mod vizibil sforțările constructive și aportul de concepții noui. Li se părea, mai tuturor, că desvoltarea ulterioară a cugetării științifice și filosofice atârna, ca de o condiție *sine qua non*, de scuturarea jugului greu al vechilor tradiții, care o imo-

bilizau. Pentru ca să poată înainta, în ştiinţă şi în filosofie, — adică, în definitiv, în cunoaşterea şi înţelegerea lumii, — oamenii trebuiau să poată „gândi altfel", sau, cum zicea Giordano Bruno însuşi, „aliter sentire".

In disputaţia dela universitatea din Paris, lupta în contra concepţiilor vechi s'a dat cu ajutorul noilor descoperiri, geografice şi astronomice. Intre altele, filosoful italian a susţinut, cu şi mai multă tărie decât la Oxford, doctrina „revoluţionară" a lui Copernic, — ceea ce a indispus autorităţile universitare. Iar rezultatul a fost că filosoful italian, care nu mai vedea posibilitatea de a lucra la Paris, a luat hotărîrea să plece în Germania. A luat-o chiar destul de repede, potrivit cu natura sa pornită. In Iulie 1586 se găsea la Marburg, în Hessa, unde se aştepta la o mai bună primire, din partea învăţaţilor locali. Universitatea de acolo era, în adevăr, mai nouă. Ea fusese înfiinţată în 1527, de către un francez, Lambert d'Avignon, un călugăr franciscan, care îmbrăţişase protestantismul şi contribuise într'o măsură apreciabilă la răspândirea ideilor lui Luther. Ca atare, universitatea din Marburg îi părea lui Giordano Bruno că trebuia să fie mai puţin stăpânită de peripatetismul oficial al universităţilor catolice, — şi a cerut rectorului Nigidius autorizaţia de a ţine un curs liber de filosofie. Pentru motive pe care nu le-a formulat, dar pe care le-a declarat grave („ob arduas causas") senatul universităţii i-a refuzat autorizaţia cerută. Cu firea sa pornită, filosoful italian s'a supărat, a avut chiar o ieşire violentă în contra rectorului Nigidius, şi a plecat imediat la Wittenberg, în Saxonia.

La universitatea de acolo părea a domni un spirit mai deschis, dacă nu chiar mai liberal. Influenţa moderatoare a lui Melanchton se făcuse mai simţită acolo decât în alte părţi ale lumii universitare germane. Variaţiile de păreri ale căpeteniilor protestantismului, cu privire la valoarea filosofiei lui Aristotel, nu fuseseră urmate la universitatea din Wittenberg, decât cu o măsură, care denota o înţelegere mai largă şi mai prudentă a necesităţilor, atât religioase cât şi culturale. La început, Luther luase o atitudine ostilă peripatetismului, pe care îl considera ca fiind doctrina oficială a filosofiei catolice. Se folosea chiar de un joc de cuvinte batjocoritor, dând vechiului filosof grec, care întemeiase acea direcţie de gândire numele de „Narr-istoteles", — cuvântul „Narr' însemnând, în limba germană, „nebun". Sub influenţa lui Luther, unele din universităţile protestante lua-

seră o atitudine corespunzătoare. Cea din Marburg, bunăoară, opunea lui Aristotel pe criticul lui francez, Pierre de la Ramée. Universitatea din Wittenberg însă păstrase dela început o rezervă, care se întemeia pe credința că erau, în filosofia peripatetică, lucruri ce nu puteau fi aruncate la coș. Mai târziu, Luther, sub influența lui Melanchton, și-a schimbat părerea. A ajuns chiar, în cele din urmă, să considere pe Aristotel ca un „om foarte pătrunzător" (acutissimus homo). Acelea din universitățile protestante care îl batjocoriseră până atunci, au început și ele să-l laude, cu aceeași lipsă de măsură. Cea din Wittenberg însă, cu o remarcabilă decență, preconiza o „discriminare", cerând o „purificare" a peripatetismului, — prin înlăturarea erorilor pe care le cuprindea, spre a se putea păstra și desvolta cu mai multă încredere și cu mai mult folos, părțile bune, — ceeace dovedea, evident, nu numai un spirit mai ponderat, dar și mai multă independență față de autorități, pe care nu le urma orbește.

Giordano Bruno a obținut dar, dela senatul acelei univeritâți, autorizația cerută, și cursurile pe care le-a ținut, în timp de doi ani, au avut un succes deosebit, întrucât nu le ascultau numai studenții, ci și unii dintre profesori. O mărturisea el însuși, cu recunoștință, în scrisoarea de rămas bun, pe care a lăsat-o, ca amintire și ca document, rectorului, când a plecat din Wittenberg, și în care lăuda, nu numai spiritul liberal, dar și „umanitatea și urbanitatea" cercurilor universitare locale. Nu mi-ați cerut socoteală de credința mea, pe care n'o aprobați ; ați luat în considerare numai dispozițiile mele pentru caritate și pace, pentru filantropie și filosofie ; mi-ați îngăduit să fiu numai prieten al înțelepciunii și iubitor al muzelor ; și nu mi-ați interzis să expun, fără rezervă, păreri opuse doctrinelor pe care le admiteți. Deși... preferați fizica veche și matematicile de altădată, n'ați lăsat să profesez un sistem nou. Și nu v'ați supărat, v'ați purtat cu niște înțelepți cu umanitate și urbanitate, cu dorința sinceră de a îndatora și de a servi. Departe de a mărgini [illegible] de care vă bucurați, ați tratat pe călătorul, pe străinul, pe proscrisul, care eram, ca pe un prieten, ca pe un concetățean ; i-ați dat chiar putința să se apere, prin rodul lecțiilor sale, de insultele sărăciei... Mai mult încă, l-ați încărcat de onoruri și de gra[illegible] ; v'ați îngrămădit în juru-i, ca să-l ascultați, tineri și bătrâni,

studenţi binevoitori, gravi şi prudenţi senatori, savanţi şi celebri doctori".

In faţa afirmărilor, atât de categorice, pe care le făcea Giordano Bruno în această scrisoare, fără să fie silit de nimic, de oameni ce pleca din Wittenberg, nu putem să nu ne punem întrebarea: de ce n'a rămas acolo, unde fusese atât de bine primit? A fost, probabil, căutarea neobosită a „mai binelui", care l-a pus din nou pe drumuri. Îl atrăgea, la Praga, renumele de mare protector al învăţaţilor, pe care şi-l căpătase împăratul Rudolf al II-lea. Intr'acolo a pornit dar neastâmpăratul filosof italian. Inainte însă de a-l urmări mai departe, să ne oprim un moment asupra lucrărilor pe care le-a publicat în timpul şederii sale la Wittenberg. In 1587 a dat la lumină, „De lampade combinatoria Lulliana" şi „De progressu et lampade venatoria logicorum", în care relua şi desvolta din nou faimoasa „ars magna" a lui Raymond Lulle, de care am vorbit mai sus. Iar în 1588 au mai apărut „Acrotismus" şi „Oratio valedictoria", din care am citat mai sus câteva rânduri, ce punea în evidenţă spiritul liberal al cercurilor universitare de acolo. La Praga n'a stat decât foarte puţin. „Tezele", pe care le-a prezentat împăratului Rudolf al II-lea, cu subtitlul „[illegible] mathematicos", n'au avut succesul dorit. Structura sufletească a mult discutatului suveran era complicată şi plină de contradicţii. Deşi părea a încuraja cercetările noilor oameni de ştiinţă, rămânea totuşi stăpânit de superstiţiile vechi şi nu îndrăsnea să se opună [illegible] ideologiei [illegible] sacerdotale. Spre a [illegible] învăţaţii universităţii din Praga, filosoful [illegible] o lucrare întitulată „De specieru[illegible] osumându-le, conţinutul celor două [illegible] de combinatoria Lulliana" şi „D[illegible] logicorum". Nici pe aceast[illegible] rezultatul dorit, — şi, părăsind [illegible] versitatea din Helmst[illegible] instituţia culturală cr[illegible] ţeni. La fel [illegible] Braunschweig, şi se [illegible] dar şi conciliant, car[illegible] iniţiale. Voind să pun[illegible] ţin, formelor violente [illegible] versele, nu numai relig[illegible]

meietorul universității din Helmstaedt a impus profesorilor ei, sub prestare de jurământ, la intrarea în funcțiune, obligația de a evita, pe cât posibil, discuțiile, iar atunci când s'ar produce totuși vreuna, să caute a o închide cât mai repede, cu cât mai multă blândețe, ca între frați. Textul jurământului suna, în adevăr: „Voi avea grijă să păstrez pacea și concordia între colegii mei; mă voi feri să ating demnitatea cuiva și să provoc vreun diferend; iar dacă, — ceea ce Dumnezeu, în clemența lui, va binevoi să împiedice, — s'ar produce vreo neînțelgere, cum se poate întâmpla între oameni, voi contribui, atât cât mă va ajuta priceperea și cât îmi va sta în putință, ca ea să se lămurească potrivit cu statutele noastre, adică cu blândețe și în chip frățesc"..[1]) Grija exactității, în sfârșit, și a obiectivității, în studiul sistemelor filosofice, se manifesta, în aceleași statute, printr'un articol care căuta, în deosebi, să pună capăt discuțiilor asupra peripatetismului. „Doi profesori, însărcinați să interpreteze pe Aristotel și să desvolte sistemul lui, vor fi obligați să-i apere părerile de orice alterare, precum și în contra calomniilor pe care i le aduc sofiștii".

Giordano Bruno a crezut astfel că putea să-și găsească la universitatea din Helmstaedt, cu mai multe perspective de liniște și durabilitate decât în alte părți, locul pe care îl căuta de atâta vreme. Și, când s'a prezentat, cu unele scrisori de recomandație, ducelui Julius, la Br[illegible] avut satisfacția să vadă că fusese precedat[illegible]tul de frumoasă, de vreme ce a fost [illegible] a preceptor, studiile superioare [illegible]catului, — studii ce urmau să [illegible] din Helmstaedt. Din neferi[illegible]duce Iulius a murit, și H[illegible]id chemat să-i ia succesiu[illegible]erupă studiile, deici, ca profesor de „abiliteze". Cursul rat, după trei luni fără urmări. Contumi cercurile eclecă noul profesor nu a și absența sa dela faptul că fusese că-

ät Helmstaedt.

lugăr catolic, Boethius „primul pastor al bisericii din Helmstaedt, l-a „excomunicat".

Giordano Bruno s'a adresat atunci autorităților universitare, protestând în contra faptului că fusese „condamnat" fără să fie ascultat, întrucât nu i se ceruse nici o lămurire asupra credințelor sale religioase. O intervenție a ducelui Heinrich-Iulius a împiedicat „excomunicarea" pastorului Boethius, să urmări. Dar în dosul acelui pastor se găsea pro-rectorul universității, Daniel Hoffmann, un profesor de teologie fanatic, care se servise de el ca de un simplu instrument, și care a dus apoi mai departe uneltirile sale în contra filosofului italian, până când l-a silit să plece, desgustat. In 1590, Giordano Bruno se găsea la Frakfurt pe Main, care era pe atunci ceea ce avea să devină mai târziu Leipzig, adică sediul de căpetenie al tipografilor și al librarilor, și unde a publicat, în 1591, trei lucrări: „De imaginum, signorum et idearum compositione", „De triplici, minimo et mensura" și „De monade, numero et figura". Cea dintâi din aceste lucrări avea un conținut epistemologic, celelalte două un conținut metafizic, de care ne vom ocupa mai departe. Cu privire la acestea din urmă, e vrednic de relevat faptul că, după ce a terminat corectura lor tipografică, filosoful a plecat brusc din Frankfurt, fără să fi prevenit pe editorul lor, Wechel, în casa căruia locuia, și fără să fi luat toate dispozițiile necesare, în privința lor. Intre altele, bunăoară, uitase dedicația către ducele Heinrich-Iulius, cu redactarea căreia a trebuit să însărcineze printr'o scrisoare, pe acel editor. Cu privire însă la drumul pe care l-a luat, plecând din Frankfurt, n'avem date sigure. Unii din biografii săi susțineau că s'ar fi întors în Anglia, alții că ar fi trecut în Elveția, oprindu-se la Basel și la Zürich. Această din urmă părere e mai probabilă, întrucât, spre a se întoarce în Italia, unde unii contemporani i-au semnalat prezența la Padua, la începutul anului 1592, filosoful pribeag trebuise să treacă prin Elveția. Și anume, în Februarie 1592, un student german al universității din Bologna, Valens Acidalius, care îl ascultase pe Giordano Bruno la Helmstaedt și îi păstrase o amintire plină de entusiasm, întreba printr'o scrisoare, pe un student al universității din Padua, cu care era prieten, dacă era adevărat ceea ce auzise, că filosoful pe care îl admira atât de mult se găsea, și făcea cursuri, acolo.

VI

Că Giordano Bruno a voit să vadă Padua, la întoarcerea sa în Italia, e destul de probabil; că a ținut însă cursuri la universitatea de acolo, e mult mai puțin. El nu uitase de sigur că își părăsise țara, cu zece ani mai 'nainte, fiindcă era urmărit de inchiziția romană, și nu se putea deda la manifestări publice, care să-l pună în evidență, chiar dacă nu căuta să se ascundă. Cedase, fără îndoială, nostalgiei de care nu puteau scăpa, mai niciodată, italienii pribegi; dar primejdiile, la care îl expunea această slăbiciune, nu puteau să nu-i impună o oarecare prudență. Acea prudență l-a făcut, pe cât se pare, să caute a se stabili la Veneția, unde ar fi fost mai în siguranță. Exista în adevăr, nu numai în Italia, ci și în restul lumii culte europene, credința că în republica dogilor libertatea cugetării era mai bine garantată decât în alte părți, grație faptului că autoritățile venețiene nu admiteau cu prea multă ușurință intervențiile inchiziției; uneori chiar nu le admiteau nicidecum. Și nu numai în unele cazuri particulare, ci și în principiu. Odată, un predicator puțin cunoscut astăzi, Ochino, făcând, de pe amvon, elogiul republicii, exclamase cu însuflețire: „O nobilă Veneție, regină a Adriaticei, dacă închisorile și lanțurile așteaptă pe oamenii care desvăluesc lumii adevărul, în care cetăți, în care țări ar mai putea fi încă auzit adevărul?“ Nunțiul papal, care era de față, l'a întrerupt, protestând. Senatul venețian însă l-a chemat la ordine, și, câteva zile mai târziu, același elogiu s'a repetat, ostentativ, de pe același amvon. Din 1542 însă, când se produsese această demonstrație de independență, și până în 1592, când s'a dus Giordano Bruno la Veneția, dispozițiile autorităților republicei se schimbaseră întru câtva. Imprejurări politice mai turburi, determinate, atât de raporturile statelor italiene între ele cât și de raporturile cu puterile străine, impuneau mai multă prudență, mai multă abilitate, și prin urmare mai mult oportunism.

Când a aflat de prezența, la Veneția, a fostului călugăr dominican, inchiziția romană, prin reprezentantul ei de acolo, a cerut autorităților republicii să-l aresteze și să i-l predea. Ca măsură preventivă, spre a împiedica pe cel urmărit de a lua fuga, arestarea a fost admisă de acele autorități; extrădarea a fost, nu refuzată formal, dar amânată, până la o mai de aproape cercetare a cazului. In Septemvrie 1592, Giordano Bruna a fost

astfel închis într'o celulă a închisorii „dei Piombi", unde avea să rămână mult timp, cu toate stăruinţele repetate ale „părintelui inchizitor", care nu mai da pace magistraţilor veneţieni, dar fără a izbuti să-i înduplece a i-l preda. Acuzările de căpetenie ce i se aduceau erau în număr de cinci. Filosoful era deosebit de primejdios, întrucât nu era numai „heretic", ci, căutând să-şi propage rătăcirea, abătea şi pe alţii dela dreapta credinţă, şi devenea astfel „hereziarh", — nume ce se da întemeietorilor de secte religioase disidente. I se imputa apoi că lăudase, cu o însufleţire, nu numai suspectă, ci şi revoltătoare, pe unii din suveranii protestanţi, ca regina Elisabeta a Angliei, ca ducele Iulius de Braunschweig „şi alţii". Scrisese, de asemenea, cărţi pline de afirmări „contrare" învăţăturilor din sfintele scripturi. Era, în acelaşi timp, „apostat", întrucât fusese călugăr dominican şi îşi călcase jurământul de credinţă pe care îl prestase când îmbrăcase haina monahală. Era, în sfârşit, urmărit mai de mult, încă de pe când plecase din Neapole, spre a fi pedepsit pentru unele din aceste abateri grave dela datoriile sale. Cu toate aceste acuzări, Consiliul „celor zece" a refuzat „extrădarea" cerută de inchiziţia romană, cu motivarea că „afacerea" îi părea importantă şi plină de consecinţe serioase, iar ocupaţiile consiliului, fiind numeroase şi grave, nu-i permiteau să ia o hotărîre, înainte de o cercetare mai amănunţită a cazului. La această amânare a extrădării, care s'a repetat de mai multe ori, a contribuit într'o măsură apreciabilă influenţa lui Fra Paolo Sarpi, al cărui spirit liberal l-am relevat în volumul precedent al acestei lucrări, când ne-am ocupat de Galilei, şi asupra căruia trebue să revenim acum, cu câteva amănunte. El se născuse în 1552, la Veneţia. O credinţă religioasă, nu numai sinceră, dar şi adâncă, îl împinsese de timpuriu să intre în ordinul călugăresc al „serviţilor", dar o curiozitate nestăpânită şi multilaterală îl făcuse să dobândească, nu numai o cultură teologică foarte întinsă, ci şi o cultură laică uimitoare. El putuse astfel să-şi dea seamă de marea importanţă a libertăţii de cugetare pentru desvoltarea ştiinţei şi a filosofiei, ca mijloace de cunoaştere şi înţelegere a lumii, alături de credinţele religioase. Iar această convingere îl făcuse să devină un apărător călduros al tuturor învăţaţilor pe care îi urmărea inchiziţia romană pentru ideile lor. Şi fiindcă evlavia sa creştinească, curăţenia vieţii sale şi vasta sa cultură îi permiseseră să ajungă a se ridica, în ierarhia eclesiastică, pe trepte mai înalte, ca

aceea de „provincial“ mai întâi și apoi de „procurator general“ al ordinului „serviților“, intervențiile sale în favoarea oamenilor de știință sau a filosofilor prigoniți aveau o greutate deosebită. Rolul frumos pe care îl juca astfel i-a fost recunoscut de contemporanii mai obiectivi. Unul dintr'înșii, Gianbattista Porta, îl numea, într'o lucrare asupra „Magiei naturale“, care apăruse în 1589, podoaba care da strălucire, nu numai Veneției,nu numai Italiei, ci „lumii întregi“ (non tantum Venetae urbis aut Italiae, sed orbis ornamentum et splendor). Potrivit cu vaza de care ajunsese a se bucura, Fra Paolo Sarpi fusese chiar ales de Consiliul „celor zece“ ca teolog și consilier al său în diferendele pe care republica venețiană le avea cu scaunul pontifical, sub papa Paul al V-lea, — cu care ocazie a apărat independența guvernelor politice ale statelor italiene în contra impietărilor teologice și teocratice ale papalității. Ura cercurilor eclesiastice, în contra lui, a crescut atunci atât de mult, încât a dus la câteva încercări, ale câtorva fanatici, de a-l suprima, — ceea ce l-a obligat să se închidă, în cele din urmă, în celula sa din mânăstirea „serviților“ dela Veneția. Intr'una din lucrările sale, care era întitulată „Istoria del concilio Tridentino“ și care a apărut la Londra în 1619, Fra Paolo Sarpi aducea, în adevăr, papalității acuzări grave, susținând că numai vanitatea și perfidia scaunului pontifical împiedicase întoarcerea protestanților în sânul bisericii romane și restabilirea, atât de mult dorită de toată lumea, a unității creștinismului. In sârșit, ce bogată activitate publicistică desfășurase acest teolog și istoric independent o arată faptul că ediția completă a operelor sale, care n'a putut să apară decât foarte târziu, la mai bine de un veac și jumătate după moartea lui, — și anume la Neapole, în 1789, — avea nu mai puțin de 24 volume.

Grație intervențiilor lui Fra Paolo Sarpi și rezistenței consiliului „celor zece“ Giordano Bruno n'a fost predat inchiziției romane, de către autoritățile venețiene, decât în 1598. Instrucția procesului său a durat apoi, la Roma, doi ani întregi, în care timp toate sforțările inchizitorilor s'au îndreptat într'o direcție ce nu putea duce la nici un rezultat. Toți, în frunte cu cardinalul San-Severina, conducătorul „sfântului oficiu“, și cu cei mai reputați teologi ai timpului, căutau să-l facă, cu tot felul de făgăduieli de bunăvoință, să recunoască, nu numai că părerile sale erau „false, nelegiuite și absurde“, dar și că nu se putea să nu fi avut conștiința falșității, nelegiuirii și absurdi-

tăţii lor, aşa încât nu era posibil să le fi susţinut decât numai minţind, atunci când le atribuia o valoare, pe care n'o aveau. Cu unele concesiuni aparente, ce păreau a urmări mai mult amânarea sentinţei, în aşteptarea vreunei schimbări a împrejurărilor, care i-ar fi putut uşura situaţia, filosoful şi-a apărat totuşi ideile, pe care a continuat să le creadă, până la sfârşit, adevărate. Iar rezultatul a fost că, la 9 Februarie 1600, tribunalul inchiziţiei, declarându-l vinovat de tot ce fusese acuzat, l-a silit să se pună în genunchi şi să asculte sentinţa, care îl condamna să fie predat „braţului secular", spre a fi pedesit cu „cât mai multă clemenţă şi fără vărsare de sânge". Formula „et quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur", care se repeta la toate condamnările de acest fel, însemna arderea de viu. I s'a acordat totuşi condamnatului opt zile, spre a-şi mărturisi „crimele" şi a-şi uşura astfel sufletul de povara „păcatelor", făcând apel la mizericordia divină. Dar şi această ultimă încercare a inchiziţiei a rămas inutilă, — şi Giordano Bruno a fost ars pe rug, la 17 Februarie 1600, pe „Campo dei Fiori", iar cenuşa i-a fost aruncată în vânt, ca să piară fără urmă, aşa în cât „să nu mai rămână pe pământ decât amintirea execuţiei criminalului".

VII

Analiza operelor rămase de pe urma lui nu e uşoară. Forma celor mai multe, — a celor italiene mai ales, — e mai mult literară decât filosofică. Proza în care sunt scrise e întreruptă, destul de adesea, de mici părţi redactate în versuri, spre a mări puterea de convingere a ideilor expuse cu influenţa unor stări afective corespunzătoare. De altfel, argumentele logice constau, destul de adesea, nu în raţionamente propriu zise, ci în comparaţii, ce se întemeiază uneori pe analogii destul de vagi şi cărora li se adaugă, spre a le desvolta, alegorii, alimentate de cele mai multe ori de mitologia clasică, sau luate câteodată, integral, dintr'însa. E drept că obiceiul de a da lucrărilor filosofice forme literare, — sau chiar deadreptul poetice, — era destul de răspândit, în lumea umaniştilor din timpul Renaşterii. Giordano Bruno pare a-şi fi luat ca modele ,în această privinţă, pe doi din filosofii-poeţi de pe acea vreme, pe Marcellus Palingenius Stellatus şi pe Aonio Paleario, pe care însă istoria filosofiei, con-

siderându-i mai mult ca poeți-filosofi, nu i-a înregistrat în analele ei. [1]) Cel dintâi a scris, în 1537, o poemă întitulată „Zodiacus vitae", în care expunea, în forme poetice, concepția neoplatonică a lumii, pusă la modă de Marsilio Ficino și de Pico della Mirandola. Vieața lumii era, pentru el, iradierea permanentă, sub forma luminii, a gândirii lui Dumnezeu. Ca atare, universul nu putea fi decât infinit și etern, fiindcă gândirea lui Dumnezeu nu putea să aibă margini, nici în spațiu, nici în timp. Scopul, nu numai teoretic, dar și practic, pe care îl urmărea publicarea poemei „Zodiacus vitae" era să învioreze credințele religioase ale contemporanilor, care lângezeau sub apăsarea tradițiilor vechi, precum și să întărească sensibilitatea lor etică, arătându-le mai bine drumurile ce duceau, prin apropierea sufletească de Dumnezeu, la fericirea vecinică din vieața de apoi. Iar în urmărirea acestui scop, autorul nu-și interzicea să critice, în forme satirice, atât știința neștiutoare a învățaților pedanți ai timpului, cât și evlavia prefăcută a clerului catolic, fără a cruța politica „lumească", atât de perfidă, a papilor. Că Giordano Bruno cunoștea această lucrare și o prețuia, o dovedea faptul că o citase în cursurile pe care le ținuse la universitatea din Wittenberg, dând autorului ei epitetul superlativ de „geniu sublim" (sublime ingenium).

Al doilea din poeții-filosofi citați, Aonio Paleario, publicase o poemă didactică întitulată „De animorum immortalitate", în care, cu eclecticismul larg al celor mai mulți umaniști, adunase din toate părțile, tot ce putuse găsi, spre a-și ilustra mai mult decât spre a-și susținea părerile, a căror întemeiere logică nu era prea evidentă. Morala stoică, matafizica peripatetică, mistica neoplatonică,ideile etice ale „celor mai vechi" din filosofii greci, destinele secrete ale chaldeenilor, erau puse deopotrivă la contribuție, într'o unitate mai mult aparentă, pentru justificarea dogmelor creștine, cu privire la nemurirea sufletelor și la vieața lor viitoare. Asupra lui Giordano Bruno, acest al doilea poet-filosof a avut de asemenea o influență formală considerabilă, mai ales întru cât poema sa didactică trecea, în lumea umaniștilor timpului, drept una din cele mai frumoase producții literare; altfel, din punctul de vedere al fondului de idei, apropierea a rămas mai puțin simțită. Ceea ce

1) A se vedea, asupra lor, Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur, Bd. II. Asupra celui din urmă, în deosebi, Morpurgo, Un umanista martire Aonio Paleario, 1912.

a legat totuşi amintirea, pentru posteritate, atât a lui Marcellus Palingenius Stellatus cât şi a lui Aonio Paleario, de amintirea lui Giordano Bruno, a fost asemănarea sfârşitului lor tragic. Toţi au fost arşi pe rug de inchiziţia romană, în timpul violentei reacţiuni catolice, provocate de apariţia protestantismului.

Un al treilea poet-filosof, de care a mai fost influenţat Giordano Bruno, a fost Scipio Capicius. El publicase la Veneţia, în 1546, o poemă întitulată „De principiis rerum", în care susţinea că originea şi structura lumii nu mai trebuiau explicate în mod metafizic, prin noţiuni abstracte, ci în mod fizic, prin elementele concrete, din ale căror combinări şi transformări purcedeau. In fruntea acelor elemente sta aerul, întrucât numai el singur putea să umple, la început, întreg spaţiul cosmic şi trebuia prin urmare să fi alcătuit punctul de plecare al întregii evoluţii cosmice. Nu prin această parte a poemei sale, însă, l-a influenţat Capicius pe Giordano Bruno, ci prin modul cum se opunea tiraniei concepţiilor vechi, susţinând că ele împiedicau progresul minţii omeneşti atunci când căutau să înlăture, pe căi violente, concepţiile noui ce apăreau din când în când. Aceste concepţii nu puteau fi considerate ca false numai fiindcă erau noui, căci atunci ar fi trebuit să fie false şi concepţiile vechi în momentele când au apărut, — o idee, pe care avea s'o desvolte, ceva mai târziu, unul din dialogurile lui Giordano Bruno, şi anume „La Cena delle Ceneri".

In volumul al teilea al publicaţiei „Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Litteratur", care e întitulat „Galilei und seine Zeit", şi care a apărut în 1927, autorul, Leonardo Olschki, aruncând, într'un capitol introductiv, o privire asupra contemporanilor marelui învăţat italian, se ocupă şi de Giordano Bruno, judecând destul de aspru forma, mai mult literară decât filosofică, a operelor lui. Il acuză, anume, că abuzează de formele stilistice obicinuite ale poeziei filosofice sau ale filosofiei poetice din timpul său, „încordându-le la extrem, spre a le adapta cu sborul grăbit al cugetării lui", şi că, din această cauză, îşi încarcă peste măsură expunerea cu „podoabe ornamentale", cu „artificii mnemotechnice", cu „reminiscenţe literare", — ceea ce duce la „un vălmăşag haotic de lucruri lăturalnice" (zu einem haotischen Gewirr von Nebensächlichkeiten'.[1]) A-

1) Op. cit., p. 11.

ceastă părere e poate exagerată ; nu trebue totuși să ne ascundem că ea este, în parte cel puțin, îndreptățită. Când, bunăoară, citim astăzi dialogul întitulat „Lo spaccio della bestia trionfante" (Alungarea bestiei triumfânde), nu putem să nu rămânem uimiți de abuzul de alegorii și personificări, de comparații și metafore, de amestecul necontenit al mitologiei antice cu superstițiile medievale și ale politeismului păgân cu monoteismul creștin. Din acest ultim punct de vedere nu putem să nu rămânem uimiți, de asemenea, de anacronismele, mai mult decât izbitoare, ce ne întâmpină la fiecare pas, — ca atunci, de pildă, când autorul identifică pe biblicul Noe cu clasicul Apolon, când pune pe Jupiter să reformeze moravurile papale, când dă ca servitori zeilor din Olimp călugări catolici, etc. In prefața traducerii engleze a acestui dialog, care a apărut la Londra, în 1713, sub titlul „Lo spaccio della bestia trionfante or the expulsion of the triumphant beast", John Tolland, cunoscutul „deist" care vedea într'însul un mijloc de luptă în contra religiilor istorice și pentru o religie, „naturală", a simțit nevoia să prevină pe cititor că „autorul" italian „dă frâu liber spiritului său", că, din această cauză, „este adesea difuz", dar că, totuși, „în foarte puțin spațiu știe să expună un sistem complet de religie naturală, o teorie a vechei cosmografii, istoria, comparația și critica a diferite păreri, pe lângă o sumă de observări curioase asupra a diferite subiecte". Pe acea vreme, — adică la începutul veacului al XVIII-lea, când a apărut traducerea de care vorbim, — libera cugetare se lovia încă de multe dificultăți, așa încât orice mijloc îi era bine venit în lupta pe care era silită s'o ducă spre a se putea afirma. Și John Tolland a crezut că putea găsi un punct de sprijin în dialogul lui Giordano Bruno. Iar spre a se acoperi, ca traducător al lui, mai prevenea pe cititori că filosoful italian nu era totdeauna destul de serios, ba chiar că era prea puțin drept credincios. „Autorul abundă în glume și atacuri satirice ; impietatea lui se ridică la un grad foarte înalt, și nu se închide totdeauna în limitele alegoriei".

Așa fiind, o analiză mai amănunțită a dialogului de care e vorba n'ar fi numai anevoioasă, ci ar lua și prea mult spațiu. Să ne mărginim dar a indica scopul pe care l-a urmărit Giordano Bruno, când l-a scris, și modul cum a crezut că putea să-l realizeze. „Epistola explicativă" adresată lui Philippe Sidney, prietenul englez căruia îi era dedicat dialogul, cuprindea, în

ambele aceste privinţe, lămuriri suficiente.[1]) Autorul îi anunţa că voia să-i expună principiile filosofiei sale morale, că alegea, în acest scop, forma unui dialog, pentru ca toate punctele de vedere să poată fi susţinute de cei ce le reprezentau, şi că recurgea, spre mai multă înlesnire, la o alegorie, cu o valoare simbolică ce-i părea lesne de înţeles. Reforma moravurilor omeneşti, la care tindea filosofia sa morală, o considera ca hotărîtă de... Jupiter. De ce ? Fiindcă, după părerea unora din filosofii vechi, — a lui Chrisipp, bunăoară, — el era un simbol universal, întrcât reprezenta „tot ce exista". Din punct de vedere omenesc, Jupiter reprezenta complexul tuturor calităţilor şi defectelor, posibile şi imaginabile, ale oamenilor. El reprezenta astfel, după părerea lui Giordano Bruno, pe toţi oamenii în general şi pe fiecare din ei în parte, — reprezenta adică omenirea întreagă. Ca atare, Jupiter arăta omenirii ce trebuia să facă. Ajuns la bătrâneţe, Jupiter arăta omenirii, care ajunsese şi ea la aceieaşi vârstă, a „cumînţirii", că venise timpul să-şi scuture defectele şi să-şi desvolte calităţile, să renunţe la viţii şi să cultive virtuţile. In acest scop, Jupiter voia să cureţe „cerul" de „semnele" tradiţionale, care aminteau defectele şi viţiile, de tot felul, ale lumii zeilor, întrucât reprezentau lumea oamenilor. „Cerul", în această alegorie, reprezenta „sufletul" oamenilor, în comparaţie cu corpul lor, care reprezenta pământul. Iar „semnele" de care era vorba le constituiau numele ce desemnau, în astronomia — sau, mai exact, în astrologia — celor vechi, constelaţiile de căpetenie.

Reforma pe care se hotărîse s'a întroducă, a anunţat-o Jupiter celorlalţi zei, mai mari şi mai mici, cu prilejul sărbătorii de căpetenie a Olimpului, care era aniversarea victoriei legendare asupra „giganţilor". După banchetul comemorativ, când trebuia să înceapă „balul", cea mai modernă dintre zeiţe, Venus, s'a apropiat de Jupiter pentruca, după protocolul olimpian, să-l invite, sărutându-l, la joc. El însă a oprit-o, întinzând braţul cu un gest trist şi descurajat, şi, privind-o cu mirare şi cu milă, a întrebat-o: „Cum e cu putinţă — o Venus ! — să nu-ţi dai seamă de starea vrednică de plâns în care am ajuns să ne găsim ? Nu vezi ce părere şi-a făcut lumea de noi ? Nu vezi cum nesocotesc oamenii hotărîrile noastre şi cum ne disprețuesc

1) Titlul complet al dialoigului era „Spaccio della bestia trionfante, proposto de Giove, effettuato dal Consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano... Consecrato al molto illustre ed eccellente cavaliere signor Filippo Sidneo".

pe noi înșine? Fumul de smirnă și de tămâie nu se mai urcă spre aceste înălțimi. Grație greșelilor noastre, pământul seamănă cu un cal scăpat din frâu, care și-a trântit călărețul și a luat-o razna. Uită-te și la noi înșine. Vremea nebuniilor noastre s'a dus. Ia tu însu-ți, Venus, o oglindă. Poți număra sbârciturile pe care timpul ți le-a pus pe față? De ce plângi?... Recunoaște, mai bine, că timpul este și pentru noi, ca pentru tot ce există, un stăpân nemilos... Suntem supuși și noi, cu toții, schimbării. Ceeace nu îmbătrânește, ceea ce nu se schimbă niciodată și trăiește veșnic, este Adevărul, care, când se coboară dela gândire la acțiune, ia înfățișarea Virtuții... Să ne ferim dar de a ofensa Destinul, ridicându-ne în contra acestor două divinități, Adevărul și Virtutea. Să ne gândim la viitor și să nu uităm cultul Ființei Universale. Să ne ridicăm sufletele înspre Ea, pentru ca Ea să ne dăruiască bunurile sale..."

Adresându-se apoi celorlați zei, care se grăbiseră, în timpul acestui „exordiu", să se strângă în jurul său, Jupiter le-a spus: „Să nu vă așteptați la artificii oratorice... O să auziți numai o matură și înțeleaptă hotărîre. Dacă v'o comunic astăzi, cu prilejul aniversării unei mari izbânzi a noastre, este fiindcă nu vă pot aduna ușor în zilele care nu sunt de sărbătoare. De altfel, această solemnitate chiar ar trebui să vă sugereze gânduri amare. N'ar fi fost oare mai bine ca, după victoria noastră, să ne fi alungat Destinul din cer, decât să fi trăit într'însul în prada viițiilor de tot felul? Noi, toți, am oferit muritorilor vederea și exemplul relei conduite, până le cele mai revoltătoare turpitudini... Ba chiar, spre a ne veșnici rușinea, am împodobit locuința noastră cerească cu monumentele crimelor noastre... Ce sunt, în adevăr, semnele zodiacului, ce sunt constelațiile, dacă nu strălucite mărturisiri ale depravării și înjosirii noastre?... Să curățim dar cerul de tot ce amintește rătăcirile noastre. Cerul e dublu; el este mai întâi în noi înșine; să desrădăcinăm dar din sufletele noastre pornirile urîte. Cerul este apoi în afară de noi; să înlocuim dar imaginile care împodobesc locuințele noastre cu alte chipuri... După ce vom fi șters urmele nebuniilor noastre, să înnoim cerul, să primenim constelațiile, înconjurându-ne de virtuțile care au o acțiune mai puternică asupra pământului..."

Zeii au aprobat, toți, acest proiect. Ca să le lase însă timpul să reflecteze, și ei, la modul cum s'ar fi putut proceda mai bine la „purificarea" cerului, Jupiter le-a acordat un termen de trei zile. Iar când s'au adunat din nou, a patra zi, le-a spus, ca să-i

îndemne să ia o parte cât mai activă la discuţiile ce aveau să înceapă : „O zei, dacă triumful nostru asupra giganţilor a fost glorios, cât mai plină de slavă urmează să fie victoria noastră asupra învingătorilor giganţilor ! Giganţii erau duşmani străini şi declaraţi ; pasiunile noastre sunt duşmani domestici, ascunşi, şi cu atât mai primejdioşi. Ce altă strălucire ne pregăteşte dar această nouă izbândă ! Să fiţi prin urmare gata să vă daţi concursul... Eu vă voi spune părerea mea despre fiecare constelaţie ; vă voi întreba ce trebue să facem cu animalul sau cu personagiul, care au ocupat-o până acum, şi ce virtute sau ce calitate morală urmează să le ia locul... Sunteţi liberi, firește, să vă arătaţi, fiecare, vederile..." Intru cât zeii s'au declarat de acord cu acest mod de a proceda, Jupiter a început cu emisfera boreală şi a pus mai întâi în discuţie constelaţia cea mai sus situată, — cea care cuprindea steaua polară, atât de scumpă navigatorilor. I-a întrebat dar, ce era de făcut cu „Ursa mică" ? E absurd, — i s'a răspuns, — ca un animal, atât de puţin distins şi cu aâtea aventuri scandaloase să ocupe, pe firmament, primul loc. Junona a propus ca Ursa mică să fie trimisă în Elveţia, la Berna, spre a fi închisă în peştera urşilor de acolo... Jupiter i-a replicat, râzând, că ar fi putut să fie restituită familiei Orsini, din Roma, a cărei străbunică era poate...[1]) Dar mai important era să se hotărască ce trebuia să se pună în locul ei. Şi au căzut toţi de acord că acel loc de frunte i se cuvenea Adevărului, care urma să devină astfel, din culmea cerului, steaua polară a lumii întregi.

A venit apoi, în emisfera boreală, rândul constelaţiei „Balaurului", de care se interesa în deosebi zeul Marte. Milos, Jupiter a popus ca primejdiosul animal să fie adormit cu meşteşugurile magice ale vrăjitoarelor legendare, ca Circe sau Medea, şi să fie transportat în... Irlanda.[2]) Mai important însă era să se hotărască ce trebuia să se pună în locul lui. Şi s'a convenit că, lângă Adevăr, nu putea fi decât locul Prudenţei. Li s'a părut tuturor zeilor că, fără prudenţă, Adevărul putea deveni dăunător. Pe drumurile pe care li le deschidea Adevărul, oamenii nu trebuiau să înainteze decât cu Prudenţă ; altfel, o grabă intempes-

1) Familia Orsini pretindea că descindea din cavalerul roman Ulpius Ursinus. Potrivit cu această origine, numele el primitiv părea a fi fost Ursini. Iar gluma lui Giordano Bruno se explica prin faptul că membrii acestei familii se numărau printre principalii susţinători ai papalităţii.

2) Era o glumă, prin care Giordano Bruno căuta să facă plăcere Englezilor, care nu iubeau, pe atunci, pe Irlandezi.

tivă îi putea expune le erori, și prin urmare la rău. Mai departe, s'a pus în discuție constelația consacrată lui Cefeu. Zeul Marte a făcut observarea că Cefeu a fost un rege ambițios și lacom, care nu se gândea decât să-și întindă statele, cotropind țările altora, ceeace punea în evidență, pe firmament, întinderea constelației ce ocupa. Jupiter a fost de părere ca el să fie trimis să bea apa râului Lethe și condamnat să renască apoi sub forma unui animal fără brațe și fără picioare, ca să nu se mai poată întinde în nici o direcție și să nu mai poată răpi nimic. Iar în locul lui să fie instalată, în constelația respectivă, Înțelepciunea. Ea este atitudinea naturală la care duc, prin colaborarea lor, Adevărul și Prudența. Că Înțelepciunea nu se poate întemeia pe eroare, nu mai încape îndoială. Eroarea nu poate duce decât la o atitudine diametral opusă, adică la nebunie. Înțelept este numai cine se conduce în viață, cu măsura cuvenită, adică cu prudența necesară, de ceea ce știe cu siguranță că este adevărat, — adevărul fiind aspectul teoretic al binelui, care este aspectul practic al adevărului.

Așa se desfășurau, în consiliul zeilor, discuțiile privitoare la reforma concepută de Jupiter. Se înțelege dela sine că nu le putem urmări cu deamănuntul. Numărul constelațiilor trecute în revistă, în dialogul lui Giordano Bruno, era de 48 ; a ne ocupa de fiecare în parte, ne-ar lua prea mult timp. Să ne oprim totuși un moment asupra uneia din ele, spre a pune în evidență unul din atacurile aduse prejudecăților religioase și filosofice ale timpului. Când a venit vorba de constelația ce purta, în cosmografia tradițională, numele de „Coroana boreală", zeița Pallas a emis părerea că ea ar trebui „oferită" unui „prinț" care s'ar fi distins prin merite deosebite. „Să rămână în cer, — i-a răspuns Jupiter, — până când va putea să devină răsplata unui braț de neînvins, care armat cu măciuca și cu flacăra să dea nenorocitei Europe pacea după care suspină atât de jalnic, sdrobind capetele nenumărate ale monstrului, mai grozav de cât cel din Lerna, care îi umple vinele cu otrava fatală a unei herezii, îmbrăcate în mii de forme diferite". „Ar fi deajuns, — i-a replicat Momus, bufonul Olimpului, — ca acel erou să pună capăt sectei respingătoare a pedanților, care, fără să facă nimic bun, vor să fie venerați ca oameni evlavioși și plăcuți lui Dumnezeu, care zic că a face binele este bine și a face răul este rău, dar că, orice bine ar face și orice rău ar evita să facă cineva, nu devine mai vrednic de prețuirea și dragostea lui Dumnezeu, și că, spre

a ajunge la acest scop, îi este deajuns să creadă şi să nădăjduiască, după regulele din catechismul lor. Gândiţi-vă, — o, zei! — dacă a existat vreodată o mai mare perversitate..." — „De sigur, a observat Mercur, acesta este isvorul tuturor înşelăciunilor. Dacă Jupiter şi noi am propune muritorilor o asemenea învoială, ne-ar detesta mai mult decât detestă moartea". — „Ceea ce este şi mai rău, — a adăugat Mercur, — este că... pe când ei nu lucrează pentru nimeni (căci toată munca lor se reduce la a găsi rău tot ce fac alţii), trăiesc totuşi din rezultatele străduinţelor acelora care au lucrat pentru alţii, nu pentru ei înşişi, care au ridicat, pentru alţii, temple şi capele, spitale şi aziluri, colegii şi universităţi. Ei sunt astfel, în chip vădit, hoţi, fiindcă au uzurpat bunuri ce reveneau altora, şi anume acelora care sunt în adevăr de folos, şi ca atare trebuincioşi statelor, întrucât îşi închină vieaţa ştiinţelor speculative, bunelor moravuri, devotamentului pentru lucrul public, respectării legilor civile şi sociale. Iar uzurpatorii, când deschid gura ca să dea vreo explicaţie a trândăviei lor, susţin că nu se pot ocupa de lucrurile vizibile, fiind că sunt prea absorbiţi de cele invizibile, care îi preocupă în mod exclusiv..."

Această critică privea, nu numai clerul catolic ci şi pe cel protestant, care susţinea de asemenea că „operele", ca manifestări exterioare, erau mai puţin importante pentru „mântuirea" oamenilor decât „credinţa", adâncă şi nestrămutată, ca atitudine sufletească intimă. Aceeaşi critică atingea, în acelaşi timp, dogma „predestinaţiei", pe care o formulase sfântul Augustin şi pe care, printre protestanţi, o susţinea mai ales Calvin, şi teoria „graţiei" divine, care singură putea să asigure oamenilor o soartă mai bună în vieaţa de apoi, Aşa trecea în revistă Giordano Bruno, cu prilejul numelor vechi ale constelaţiilor, concepţiile religioase şi filosofice care îi păreau greşite şi care coborau atât de jos nivelul, intelectual şi moral, al oamenilor din timpul său. „Monstrul" ale cărui „capete nenumărate" voia Jupiter să le vadă „sdrobite", era ignoranţa cumplită, dar cu atât mai pretenţioasă, a teologilor şi filosofilor, care nu ştiau nimic, cu adevărat, dar îşi închipuiau, cu o deplină siguranţă, că ştiau totul. Acea ignoranţă, încrezută şi intolerantă, era izvorul relelor, de care vedea Giordano Bruno că era bântuită lumea din timpul său, dela certurile violente ale sectelor religioase, care duceau la persecuţii crude şi războaie sângeroase, până la discuţiile interminabile şi sterile ale învăţaţilor, care, nu numai că

împiedicau progresul științei, pe calea cercetărilor obiective, dar le puneau în evidență neputința umilitoare de a aduce omenirii, în lipsa unei cunoașteri mai temeinice a legilor naturii, vreo ușurare a condițiilor ei de existență. Ceea ce n'a împiedicat pe unii din iezuiți să susțină la procesul deschis de inchiziția romană în contra lui Giordano Bruno, că el desemna prin „monstrul" de care era vorba pe șeful bisericii catolice, și că prin urmare „alungarea bestiei triumfânde", pe care o preconiza titlul dialogului, nu însemna altceva decât „răsturnarea papalității".

VIII

Mai multă importanță prezenta, ca punct de plecare în desfășurarea ideilor filosofice ale lui Giordano Bruno, dialogul intitulat „La Cena de le Ceneri" (Cina cenușilor). Titlul acelui dialog era destinat să indice originea lui. In ziua în care începea postul cel mare din primăvara anului 1584 (nel primo giorno de la quarantana) ce purta în terminologia eclesiastică numele de „zi a cenușilor" (detto da nostri preti *dies cinerum),* filosoful italian a fost invitat de un prieten englez la o masă, la care mai participau câțiva învățați, și la care s'a discutat marea „noutate" a timpului, adică „doctrina copernicană". Ca și la Oxford, Giordano Bruno a susținut-o cu toată căldura temperamentului său pornit. Nu însă cu dovezi matematice și mecanice, astronomice și fizice, întemeiate pe experiență, cum făceau unii din contemporanii săi, ci cu argumente filosofice și religioase, întemeiate pe logică. Cu care ocazie a indicat și consecințele „doctrinei copernicane" cu privire la înțelgerea generală a realităților cosmice, — la infinitatea universului și a numărului „lumilor" ce îl alcătuiau, a „înzestrării" lui spirituale, etc. Și fiindcă s'a lovit de o rezistență, nu numai îndărătnică, dar și vădit ostilă, din partea acelora dintre convivi care susțineau cosmologia tradițională, filosoful italian s'a grăbit să pună pe hârtie, sub forma unui dialog, divizat în cinci părți, discuțiile ce avuseseră loc, spre a le aduce la cunoștința mai multora și a contribui astfel la luminarea opiniei publice, într'o chestie care îi părea de o însemnătate capitală pentru progresul ulterior al cugetării omenești.

Primul din cei patru interlocuturi, care purta numele de Filoteo și care reprezenta pe Giordano Bruno, stabilea mai în-

tâi principiul că cei ce voiau să pătrundă mai adânc în cunoaşterea lucrurilor trebuiau să ia precauţia prealabilă de a deosebi, cu grija cuvenită, aparenţele de realităţi. Aparenţele constau, de cele mai multe ori, în iluzii impuse simţurilor omeneşti, în unele împrejurări, de condiţiile în care funcţionau. Aşa bunăoară, călătorii de pe o corabie care, împinsă încet de un vânt uşor, pornea lin dintr'un port, aveau iluzia că ţărmul se depărta de ei, pe când ei rămâneau pe loc. Intrucât nu percepeau, sub o altă formă, alunecarea nesimţită a corăbiei pe apa liniştită a mării, li se părea că ea nu se mişca nicidecum. O iluzie analoagă făcea pe oameni să creadă, cum se ştia, că pământul sta nemişcat, iar bolta cerească, cu tot ce se găsea pe ea, — cu soarele, luna, planetele şi stelele de tot felul, — se învârtea în jurul lui. Cu adausul, ce părea firesc, că pământul trebuia să formeze centrul lumii, de vreme ce totul se rotea în juru-i, ca spre a-l servi pe el. Explicarea acestei iluzii era foarte simplă. Mişcarea unui lucru nu se putea percepe decât în raport cu lucrurile înconjurătoare, întrucât rămâneau nemişcate. Pé pământ însă, lucrurile de căpetenie ce îl alcătuiau, — munţii şi câmpiile, oraşele şi satele, fluviile şi râurile, lacurile şi mările, rămâneau veşnic la locurile lor, fără nicio schimbare, pe când corpurile cereşti se deplasau regulat, în fiecare zi şi în fiecare noapte, dela răsărit la apus. Şi totuşi, aparenţa aceasta, atât de statornică şi de izbitoare, nu corespundea realităţii. Câţiva învăţaţi, în frunte cu atât de puţin înţelesul şi, de aceea, atât de mult hulitul Copernic, au susţinut că, în realitate, pământul se mişca, în jurul axei sale şi în jurul soarelui, şi că această îndoită mişcare a lui creea aparenţa de care era vorba. Ei au căutat chiar să demonstreze că, în ipoteza pe care o făceau, poziţiile şi mişcările corpurilor cereşti, cu unele particularităţi ale lor, — ca, bunăoară, staţiile şi retrogradaţiile planetelor, — se puteau explica mai uşor şi mai bine decât în presupunerea tradiţională, a imobilităţii pământului.

In contra „doctrinei copernicane" s'au ridicat însă, mai întâi, „falşii filosofi", adică adepţii peripatetismului oficial ce stăpânea învăţământul universitar. Ei pretindeau că, fiind „nouă", doctrina de care era vorba nu putea susţine concurenţa, din punctul de vedere al adevărului, cu cosmologia tradiţională care avea consacrarea unei venerabile vechimi. Ei stabileau astfel principiul că tot ce era nou era fals, fiincă era nou... Acest principiu însă era absurd, — şi, de altfel, se întorcea în contra cos-

mologiei tradiționale, care, când a apărut, în antichitatea clasică, era nouă. Ca atare, ea nu putea fi atunci, după principiul stabilit de peripatetici, decât falsă. Și nu se vedea cum durata mai îndelungată a unei erori o putea transforma într'un adevăr. Dar, — adăuga Filoteo, interlocutorul care critica peripatetismul, — principiul în chestie era absurd ; valoarea unei doctrine atârna de cu totul altceva decât de noutatea sau de vechimea ei ; atârna, anume, de argumentele logice și de dovezile empirice, pe care se întemeia. Din aceste puncte de vedere, o doctrină nouă putea foarte bine să fie adevărată, iar una veche putea foarte bine să fie falsă. In sfârșit, ideea că pământul se mișca putea să invoace de asemenea, în favoarea ei, vechimea. Pitagora o susținuse înaintea lui Aristotel, întemeietorul peripatetismului. Dacă criteriul vechimii, de care făceau atâta caz adepții cosmologiei tradiționale, avea vreo valoare, el sprijinea, în realitate noua „doctrină copernicană".

Alături de „falșii filosofi" s'au mai ridicat în contra acestei doctrine „falșii teologi", care credeau că cosmologia tradițională se acorda mai bine cu perfecțiunea divină, — ceea ce nu făcea onoare perspicacității lor. Dacă Dumnezeu era perfect, toate atributele sale, — știința sa și puterea sa, în primul rând, — nu puteau să aibă nici o limită. Dacă ar fi avut vreuna, i-ar fi lipsit lui Dumnezeu ceva, în una sau alta din aceste privințe, și n'ar fi mai fost perfect. Așa fiind, cum ar fi putut să aibă limite manifestarea atotștiinței și atotputerii lui, adică lumea creată ? Universul nu putea fi dar de cât infinit. Ca atare însă, universul nu putea să aibă „un" centru ; el ocupa un spațiu infinit, și, într'un spațiu infinit, ori ce punct putea fi un centru, întrucât se găsea la o egală distanță de marginile lui, care... nu existau. De unde rezulta că cosmologia tradițională nu putea fi decât greșită, când susținea că pământul forma centrul lumii ; o asemenea afirmare era pur și simplu absurdă Din infinitatea universului rezulta apoi, mai departe, că el trebuia să fie alcătuit dintr'un număr infinit de existențe cosmice. Presupunerea că Dumnezeu a creat o singură lume, — cea pe care o cunoșteau oamenii, —era absurdă din punct de vedere logic și necuviincioasă din punctul de vedere al respectului datorit perfecțiunii lui. Dumnezeu nu putea crea un spațiu infinit pentru ca să-l lase gol, punând într'însul numai ceeace puteau percepe oamenii cu simțurile lor neputincioase, adică infinit de puțin.

Numărul lucrurilor ce alcătuiau universul trebuia să fie dar infinit.

In sfârşit, ultima obiecţie pe care o ridicau „falşii teologi" şi pe care o mai examina Filoteo, era că „doctrina copernicană" se opunea „Sfintei scripturi". „Cartea Genezei" spunea că Dumnezeu pusese soarele, luna şi stelele să se învârtească în jurul pământului, care sta nemişcat, spre a lumina pe oameni ziua şi a le arăta drumurile noaptea, iar „părinţii bisericii" adoptaseră toţi această concepţie, pe baza revelaţiei divine. La această obiecţie, Filoteo răspundea că „Sfânta scriptură" nu era un „curs de filosofie a naturii" şi cu atât mai puţin un tratat de astronomie şi de fizică, menit să lumineze pe oameni asupra structurii reale a universului. Respectând aparenţele sensibile, a căror contrazicere ar fi turburat prea mult pe oamenii simpli, Sfânta scriptură căuta numai să le îndrepteze gândul în spre Dumnezeu, arătându-le că El crease lumea, şi că trebuiau prin urmare să trăiască într'însa după legile pe care li le prescria. Biblia era astfel, în esenţa ei, o „revelaţie morală, nu o „revelaţie fizică".

Dar mai presus de motivele speciale, pe care le invocau „falşii filosofi" şi „falşii teologi", două cauze generale împiedicau, — sau, cel puţin, îngreuiau, — adoptarea „doctrinei copernicane". Acele două cauze, de ordine psihologică, erau : deprinderea, şi precăderea pe care, în marea majoritate a cazurilor, o luau simţurile, în mecanismul vieţii sufleteşti, asupra inteligenţei. Oamenii se deprinseră cu ideea că pământul sta nemişcat în centrul lumii şi că bolta cerească se învârtea în jurul lui. Iar inerţia lor intelectuală îi condamna să se mulţumească cu ea, fără să-şi mai bată capul cu ipoteza contrară. Cu atât mai mult, cu cât li se părea că argumentele raţionale ce se aduceau în sprijinul acelei ipoteze nu puteau rezista evidenţei sensibile. Simţurile lor le arătau, în adevăr, că pământul nu se mişca nicidecum, şi că, dimpotrivă, soarele, luna, stelele, se învârteau în jurul lui. Aceste două piedici de căpetenie, care se puneau în calea progresului intelectual al omenirii, trebuiau înlăturate cu orice preţ. Deprinderea, mai întâi. Era un fapt incontestabil că foarte mulţi oameni, dacă nu toţi, erau deprinşi să facă lucruri care le erau dăunătoare. Deprinderea nu era dar o garanţie a binelui ; cu atât mai puţin putea fi prin urmare un criteriu al adevărului. Dacă ea nu putea ajuta pe oameni să deosebească binele de rău, cum i-ar fi putut ajuta să deosebească adevărul de eroare ?

Subjugarea inteligenței de către simțuri, apoi, trebuia să înceteze. A da precădere simțurilor asupra rațiunii însemna, pentru oameni, a rămâne închiși în peștera de care vorbea Platon, — peșteră din care prizonierii nu puteau vedea decât umbrele lucrurilor, nu lucrurile însile, nu puteau vedea adică decât aparențele, nu realitățile. Ori cât de prețioase erau indicațiile simțurilor, ele trebuiau subordonate controlului rațiunii și interpretărilor ei logice.

Cu asemenea argumente și fără prea multe desvoltări, — sau cu prea puține, — susținea Giordano Bruno, în dialogul de care e vorba, „doctrina copernicană". El însuși se scuza, față de ambasadorul francez la Londra, Mauvissière, căruia îi era dedicat acest dialog, de „scurtimea" cu care „expedia" chestiuni de o atât de „mare" importanță. Și promitea că avea să le reia în „alte" lucrări, ce aveau să urmeze, — întrucât, în „Cena de le ceneri" nu făcuse decât să le „pună", rămânând ca consecințele lor de căpetenie să fie discutate ulterior, mai pe larg.

IX

Din acele „alte" lucrări, cele mai importante erau două, — cele întitulate „De la Causa, Principio ed Uno" și „De l'Infinito, Universo e Mondi". Amândouă erau dedicate lui Mauvissière, pe care autorul lor îl prevenea că ele formau „coloanele" de căpetenie ale „sistemului" sau filosofic, — sau, cum le mai zicea, „fundamentele întregului edificiu al filosofiei sale" (i fondamenti de l'intiero edifizio de la nostra filosofia). Trebue să ne oprim dar ceva mai mult și cu mai multă stăruință asupra lor.

Cea dintâi dintr'însele, de și nu era prea întinsă, se compunea din cinci părți. Prima era consacrată expunerii, din nou, a consecințelor filosofice ale „doctrinei copernicane" pe care le enumerase numai „La Cena de le ceneri". In partea a doua, apoi, începea analiza și formularea lor, — cu ajutorul concepțiilor de căpetenie ale neoplatonismului antic, sub formele sub care îl puseseră în circulație în timpul Renașterii reprezentanții Academiei din Florența, pe de o parte, și cugetătorii dela începuturile mișcării științifice pe de alta. Sub numele lui Teofilo, principalul interlocutor al dialogului, Giordano Bruno își punea mai întâi întrebarea, pe ce cale putea ajunge filosofia să înțeleagă și să explice lumea, în totalitatea ei. Și răspunsul lui era că filosofia

trebuia să înceapă cu observarea directă a lucrurilor ce alcătuiau lumea, spre a putea stabili condiţiile lor de existenţă, adică ceea ce le făcea să aibă fiinţă, sau „cauzele" lor, şi ceea ce le făcea să fie aşa cum se înfăţişau simţurilor omeneşti, sau „naturile" lor. Rezultatele particulare, obţinute pe această cale, trebuia să le supună apoi filosofia unei interpretări raţionale, care să ducă la descoperirea cauzei generale a lumii şi a naturii ei unitare.

Incercări de acest fel se făcuseră, firește, mai de mult. Experienţa vulgară arătase oamenilor simpli, din timpuri imemoriale, cauzele unora din lucrurile ce-i interesau mai de aproape. O casă se ridica atunci când un meşter aduna materialele necesare şi le aşeza în ordinea cuvenită ; o plantă apărea atunci când o sămânţă anumită era pusă într'un pământ potrivit, udată şi plivită ; un animal apărea atunci când doi procreatori, din specia lui, se uneau ca să-i dea naştere. Iar filosofii susţineau că lucrurile erau aşa cum se înfăţişau simţurilor omeneşti fiindcă existau într'însele „principii" care le determinau „natura". In pragul cercetărilor pe care voia să le întreprindă, Giordano Bruno s'a lovit de această deosebire dintre „cauze" şi „principii", ca elemente deosebite ale unei explicări posibile a lumii' După „îndelungată" meditare, deosebirea i s'a părut că trebuia să fie cea următoare. „Principiu" este ceea ce constitue fondul „intrinsec", raţiunea „lăuntrică" a unui lucru (Principio è quello che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa). Ca atare „principiul" e unicul isvor al existenţei „posibile" a lucrului. „Cauză" este ceea ce contribue „din afară" la producerea unui lucru (Causa chiami quella che concorre esteriormente a la produzione de la cosa). Ca atare, „cauza" este isvorul existenţei „actuale" a lucrului cum este un „instrument" isvorul a ceea ce ,se face" cu el. De unde rezultă că „principiul" n'are fiinţă decât „în" lucrul însuşi pe care îl face să fie ceea ce este, pe când „cauza" are fiinţă „în afară" de lucrul pe care îl produce.

Odată această deosebire stabilită, Giordano Bruno trece la analiza lucrurilor ce alcătuesc lumea, — şi constată, mai întâi, că ele sunt supuse, toate, schimbării şi pieirii. Ele nu rămân totdeauna aceleaşi şi nu durează vecinic. Mai vizibilă e această „soartă" la fiinţele vii, care se nasc, cresc, decad şi mor. Dar aceeaşi e şi „soarta" lucrurilor ce se cred neînsufleţite. Ce ar părea să fie mai durabil decât un lanţ de munţi ? Şi totuşi,

ploile și înghețurile îi mănâncă treptat vârfurile ; stâncile de piatră ce le alcătuesc se macină, iar sfărâmăturile lor sunt cărate la vale de cursurile de apă. Tot așa, ce ar părea să fie mai durabil decât „uscatul" ce formează o insulă, o peninsulă sau un continent ? Și totuși, marginile „uscatului" sunt necontenit mâncate de valurile mărilor ce îl înconjoară, iar sfărâmăturile lor se duc să umple fundurile mărilor, care se ridică astfel treptat, — până când mările respective vor înceta a mai fi ceea ce sunt, adică văi imense pline cu apă. Cum se explică acest fapt incontestabil, că toate lucrurile ce alcătuesc lumea se schimbă și pier ?

Nu se poate explica, răspunde Giordano Bruno, decât într'un singur chip. Lucrurile ce alcătuesc lumea sunt compuse. Sub influența forțelor naturii, raporturile dintre elementele lor constitutive nu pot să rămână totdeauna aceleași ; când ele variază, calitățile și proprietățile lucrurilor variază de asemenea ; zicem atunci că lucrurile se schimbă. Vine apoi, pentru fiecare lucru, un moment, când, sub influența acelorași forțe ale naturii, elementele lor constitutive nu mai pot păstra legăturile ce le țineau până atunci laolaltă ; ele își reiau atunci independența și se împrăștie în mediul înconjurător ; zicem atunci că lucrurile respective încetează de a mai exista. Așa fiind, este evident că lucrurile ce alcătuesc lumea nu s'au „făcut" singure. Dacă ar fi fost așa, nu mai încape îndoială că ele și-ar fi dăruit o existență durabilă, adică vecinică. Căci, dacă s'ar fi făcut singure, explicarea n'ar putea fi de cât că au „dorit" să existe ; iar această dorință n'ar fi putut fi satisfăcută cu adevărat decât printr'o existență care să nu fie supusă schimbării și pieirii. Iar „cauzele" pe care le atribuim noi existenței lucrurilor, cauzele ce le „producem", cum zicem noi, fiind de același fel cu ele, fiind adică de asemenea supuse schimbării și pieirii, nu pot fi cauzele lor adevărate. Lucrurile nu pot avea prin urmare decât „cauze" care să nu mai fie „compuse", ca ele însile ; nu pot avea decât cauze „simple", fiindcă numai asemenea cauze n'ar mai fi supuse schimbării și pierii.

Odată ajunsă aci, analiza lui Giordano Bruno lua o întorsătură neașteptată. Cauzele „simple" nu pot fi „multiple". Dacă ar exista „mai multe" cauze simple, ele ar trebui să se deosebească unele de altele, — și n'ar putea-o face decât prin acele „părți" ale lor care n'ar fi „asemenea". Ne fiind însă „compuse", ele nu pot avea părți. Ceea ce însemnează că nu poate

exista decât o „singură" cauză simplă, pentru „toate" lucrurile ce alcătuesc lumea, o cauză „unică", cu alte cuvinte, care devine, ca atare, cauza lumii întregi. Şi întrebarea ce se ridică mai departe este : cum putem concepe, cum „trebue" să concepem, acea cauză unică. Mergând pe aceeaşi cale, reprezentanţii religiilor istorice au considerat-o ca existând „în afară" de lumea pe care a creat-o, şi şi-au închipuit-o sub forma unui Dumnezeu personal, înzestrat cu inteligenţă, sensibilitate şi voinţă, în proporţii ce nu puteau fi decât superlative, adică, în ordinea mărimii, infinite. Filosofia însă trebue să caute cauza unică a lumii „în" lume chiar, fiind că numai acolo o poate găsi. Şi n'o poate găsi decât „în" lume, fiindcă numai „prin" lume se manifestează ea. De crezut, pot oamenii, la urma urmei, să creadă orice. De gândit însă nu pot gândi decât ceea ce le permit datele experienţei sensibile, mai întâi, şi interpretările lor raţionale, apoi, să gândească. Din acest punct de vedere, cauza unică a universului nu poate fi concepută decât ca o „forţă activă", pretutindeni şi efectiv prezentă, în tot ce există, adică în tot ce apare, se schimbă şi dispare. Această forţă activă „umple şi luminează totul", „călăuzeşte natura în tot ce produce" şi este, în aceste manifestări ale naturii, „ceeace este darul de a gândi al oamenilor în desfăşurarea ideilor lor".

Acestei forţe active, pretutindeni şi totdeauna prezente, îi dase Pitagora, — adăuga Giordano Bruno, — numele de „motor" şi de „excitator" al lumii, iar Platon numele de „arhitect al universului". Magii persani îi ziseră „sămânţa semineţelor", întrucât „impregna şi fecunda prin formele sale materia". Orfeu prefera să-i zică „ochiul lumii", fiindcă „pătrundea" cu privirea sa „totul". Empedocle îi conferea titlul de „discriminator", întrucât „deosebea şi desvolta" ceeace era „amestecat" şi „nedesăvârşit" în „sânul haotic" al materiei. Pentru Plotin aceeaşi cauză era un „părinte" un „generator", fiindcă „distribuia germenii" şi „hotăra formele" lucrurilor ce umpleau lumea. „Cât despre noi", — încheia Giordano Bruno seria acestor referinţe istorice, — socotim că e mai potrivit să-i dăm numele de „artist interior", care prelucrează materia lucrurilor şi le modelează figura „din lăuntrul" (artifice interno... che forma la materia e figura da dentro). Numai un asemenea artist interior poate face să iasă dintr'o anumită sămânţă, fără nicio intervenţie exterioară, o anumită plantă. Fără îndoială, procesul germinării unei seminţe şi al desvoltării plantei căreia îi dă

naștere atârnă și de condiții exterioare, ca pământul în care e pusă, umezeala ce-i stă la dispoziție, căldura, lumina, aerul, etc. Dar oricât ar varia aceste condiții, dintr'o anumită sămânță, sau nu iese nimic, sau iese numai o anumită plantă, ce reproduce cu fidelitate formele caracteristice ale speciei sale. Trebue dar să existe în acea sămânță o putere ascunsă, capabilă să deosebească părțile, asemenea la început, ale materiei omogene ce o alcătuește, precum și celelalte elemente materiale, pe care le absoarbe din mediul înconjurător, și să le modeleze, cu o artă misterioasă, dându-le formele plantelor din specia respectivă, —și nu altele. Ceea ce „face" însă cu semințele plantelor, „face" artistul interior de care vorbim și cu celulele seminale ale animalelor, dându-le, cu aceeași artă misterioasă, formele speciilor respective, — și nu altele. Mai mult încă, trebue să credem, dacă voim să înțelegem structura lumii, că același artist interior dă tuturor părților ei formele pe care le au și le impune ordinea, statică și dinamică, pe care o păstrează pururea și pe care o admirăm atât de mult, acolo unde este mai impresionantă, ca bunăoară în regularitatea desăvârșită a mișcărilor corpurilor cerești.

Intrebarea ce se ridică acum dinaintea noastră este, cum trebue să concepem acel artist interior? Ce poate să fie el? Care poate să fie natura lui? La aceste întrebări nu ne poate ajuta să găsim un răspuns decât numai analogia, pe care ne-o pune la dispoziție experiența. Și noi, oamenii, facem adesea, facem chiar regulat, o sumă de lucruri, de care avem nevoie ca să trăim și pe care nu ni le dă, făcute gata, lumea înconjurătoare. Așa sunt casele în care ne adăpostim, vestmintele cu care ne îmbrăcăm, uneltele de care ne servim, etc. Cum le facem însă? Impunând unor anumite materiale anumite forme, care ne permit să realizăm printr'însele, ca „mijloace", anumite „scopuri". Iar această „adaptare" a mijloacelor de utilizat cu scopurile de realizat presupune, evident, inteligența. Trebue să „concepem" mai întâi scopurile de realizat, și să „alegem" apoi mijloacele ce ne pot ajuta să le realizăm. Aceste operații presupun însă judecata și raționamentul, ca manifestări ale inteligenței. Dacă dar intervenirea inteligenței este, nu numai necesară, ci deadreptul indispensabilă, în lucrurile mărunte și simple pe care le „facem" noi, oamenii, cu atât mai necesară, cu atât mai indispensabilă trebue să fie intervenirea inteligenței, — a unei inteligențe cosmice, evident, —în lucrurile mari și com-

plicate pe care le „face" natura, sau, mai exact, care „se fac" în natură.

Ca atare, acea inteligenţă cosmică nu poate să rezide decât în „cauza unică" a tot ce există, în acea cauză „unică" de care am zis că produce toate lucrurile ce alcătuesc lumea. Acea cauză unică este prin urmare de natură spirituală ; ea este ceea ce numise Plotin şi ceea ce, după el, au numit toţi neoplatonicii, „sufletul lumii". De unde ar părea să rezulte că „sufletul lumii" ar fi, nu numai „cauza", ci şi „principiul" a tot ce există. Ar fi cauza întregii realităţi cosmice, întrucât ar produce-o, şi ar fi principiul ei ,întrucât ar indica natura spirituală a ceea ce îi constitue esenţa. Aici se ridică însă o obiecţie, care duce la o îndoială. Cum poate fi sufletul lumii, în acelaş timp şi deopotrivă, „raţiune externă" şi „raţiune internă", sau, cu termenii de care ne-am servit, „cauză" şi „principiu"? N'am stabilit deosebirea, după care „cauzele" ar fi exterioare lucrurilor, fiindcă le-ar produce „din afară", iar „principiile" le-ar fi interioare, fiindcă le-ar determina „din lăuntru" ? Când e vorba însă de cauza „unică" şi de principiul „unic" al lumii, obiecţia cade şi îndoiala încetează. O comparaţie ne poate lămuri raportul firesc dintre aceşti doi factori, ce se deosebesc numai în aparenţă, ai existenţei cosmice. Luntraşul, care pune în mişcare şi conduce o luntre, face parte din masa ei, se confundă chiar cu ea, de vreme se se mişcă, odată cu ea, în direcţia în care şi cu iuţeala cu care se mişcă ea. Dar totuşi, întrucât, cu lopeţile şi cu cârma, pe care le mânueşte aşa cum ştie şi cum voieşte el, luntraşul poate modifica mişcarea luntrii, sau chiar o poate opri, — ceea ce îl face să apară cu ceva deosebit de ea, cu o activitate proprie şi independentă. Aşa este, — zice Giordano Bruno, — şi cu „sufletul lumii'. Intrucât „pătrunde" întreg universul, dându-i vieaţă şi punându-l în mişcare, sufletul lumii pare a fi o „parte", partea „interioară" şi „formală", a existenţei cosmice. El ni se înfăţişează, în această ipoteză, ca fiind raţiunea interioară sau principiul a tot ce există. Intrucât însă „determină" formele particulare ale lucrurilor ce alcătuesc lumea şi le „organizează", atât pe ele însele cât şi relaţiile lor, sufletul lumii ne apare ca fiind, în acelaşi timp, cauza lor.

Giordano Bruno afirma astfel natura spirituală a existenţei cosmice, fără a-i nega realitatea materială, — ajungând, pe această cale, la un dualism destul de bine caracterizat. „Ne vine greu, — zicea el însuşi, — să considerăm universul ca o

ființă viețuitoare. După cum însă nu putem concepe nici un lucru care să n'aibă nicio formă, tot așa nu putem concepe nicio formă care să nu fie expresia, directă sau indirectă, și prin urmare efectul unui suflet. Sufletul singur este în stare să dea unui lucru oarecare o formă oare care. Ar fi absurd, de sigur, să considerăm ca forme vii produsele meșteșugurilor noastre omenești, produse care sunt efectele mijlocite ale sufletului nostru. Masa pe care scriu, bunăoară, a fost concepută și construită de un tâmplar ; ea nu este, numai ca atare, însuflețită ; dar întrucât materia din care e compusă își are originea în produsele naturii, părțile ei pot fi considerate ca vii. Nu există nici un lucru, oricât de mic, oricât de umil ar fi, care să nu aibă partea lui de suflet". Iar raportul dintre partea de suflet a fiecărui lucru și materia lui constitutivă, Giordano Bruno credea că putea să-l lămurească zicând că „substanța materială" ar avea, e drept, o existență deosebită de aceea a „substanței spirituale", dar i-ar fi totuși subordonată. Sau, cum zicea el însuși : „Substanța spirituală nu se poate aservi substanței materiale, ci trebue să și-o aservească". Și adăuga : „Dacă sufletul se găsește, într'o măsură diferită, în tot, și umple, într'un grad diferit, totul, atunci el trebue să fie forma adevărată a tuturor lucrurilor și adevărata lor față".

Formulând aceste idei, în partea a doua a dialogului său, Giordano Bruno nu uita, totuși, că alți filosofi, în frunte cu Democrit și cu Epicur, erau de altă părere. Ei susțineau că materia era „unica rațiune" a lumii. După ei, ceea ce n'avea un corp, nu exista nici decum ; iar corpurile lucrurilor, care existau în adevăr, nu erau compuse decât din materie. Constatările empirice pedeoparte, argumentele raționale pedealta, duceau în mod inevitabil, după filosofii menționați, la credința că nimic nu putea lua naștere fără o materie preexistentă, fiindcă nimic nu putea ieși din nimic. Putea oare un arhitect ,ori cât ar fi fost de priceput, să ridice o casă fără piatră, var, nisip, lemn, fier, — și ce mai trebuia ? Oamenii puteau să conceapă oricâte lucruri, care nu existau în natură, dar care erau necesare vieții lor ; să le realizeze însă nu puteau decât numai utilizând materialurile pe care le găseau în natură. Mai mult încă, nici „formele" acelor lucruri nu le puteau concepe ei, decât numai consumând mai întâi, spre a se hrăni, anumite alimente, care nu erau altceva de cât corpuri materiale ; cine nu mai mânca nimic, nu mai putea gândi nimic... Materia era dar „rațiunea unică" a lumii.

Intrucât însă lumea se compunea din lucruri, care se deosebeau foarte mult unele de altele, întrebarea ce se impunea filosofilor menţionaţi era: cum putea una şi aceeaşi materie să se înfăţişeze sub atâtea forme diferite? Iar răspunsul lor era, că materia era, ca „raţiunea unică" a lumii, o substanţă „fără formă", căreia „nedeterminarea" ei absolută îi permitea să se „determine" în orice mod. Această proprietate a ei, de a se determina orişicum, dând naştere la orişice, era, în fond, o putere creatoare. De aceea, unul din urmaşii din evul mediu ai lui Democrit şi ai lui Epicur, „maurul" Avicebron, zicea că materia era o „divinitate" pretutindeni prezentă.

Giordano Bruno s'a crezut dator să examineze mai de aproape această concepţie, în partea a treia a dialogului „De la causa, principio ed uno". Mai întâi, — zicea el, prin glasul lui Teofil, principalul interlocutor, — o „substanţă fără formă", o „materie nedeterminată", nu ne arată experienţa sensibilă nicăieri. Această experienţă nu ne arată, pretutindeni, decât corpuri materiale cu forme determinate, cu calităţi şi proprietăţi anumite, care le deosebesc unele de altele. O entitate cosmică lipsită cu desăvârşire de calităţi şi proprietăţi distinctive nici n'ar putea alcătui obiectul unei percepţii propriu zise, fiindcă n'ar putea afecta nici unul din simţurile noastre. Nu ne-ar rămânea astfel decât s'o concepem, în mod abstract, ca o „potenţialitate" pură şi simplă. „Substanţa fără formă" ar fi „ceva" ce ar „putea" să ia orice formă; „materia nedeterminată" ar fi „ceva" ce ar „putea" să se determine orişicum. Ca atare însă, entitatea cosmică de care e vorba ar fi, evident, o „putere" latentă. Iar „puterea" în general poate fi concepută în două moduri diferite: ca „activă" şi ca „pasivă", — ca posibilitate de a „lua", din proprie iniţiativă, ori ce formă, şi de a „primi", fără o asemenea iniţiativă, ori ce formă. Raportul dintre aceste două concepţiuni ale „puterii", ce constitue fondul materiei, îi părea lui Giordano Bruno de o importanţă capitală. Prin analiza lui, amănunţită şi adâncită, ajungea el, în sfârşit, la „unitatea unică", a lui Parmenide mai întâi, şi apoi a lui Plotin, — într'un pasagiu pe care e bine să-l repoducem în întregime, pentru ca cititorii săşi poată face o idee de abstracţiunea, cu atât mai impresionantă uneori, cu cât rămânea mai vagă, a stilului său. „Se distinge de obiceiu puterea, adică totalitatea facultăţilor şi proprietăţilor, în activă şi în pasivă. Să lăsăm la o parte, pentru moment, modul activ şi să observăm că modul pasiv trebue, pro-

priu vorbind, să se ia pur și simplu. E însă imposibil să acordăm existența unui lucru, căruia i-ar lipsi facultatea de a exista. Aceasta se raportează atât de direct la modul activ, încât duce la concluzia imediată că nici una din cele două accepțiuni ale puterii n'ar putea să existe fără cealaltă, că fiecare dintr'însele presupune și atrage după sine pe cealaltă. Dacă a existat totdeauna o putere activă și creatoare, a trebuit să existe de asemenea totdeauna dispoziția de a fi produs și creat. Noțiunea de materie, considerată ca pasivă, se conciliază dar fără greutate cu ideea de principiu suveran și supranatural. In ipoteza unei asemenea posibilități fără existență reală, lucrurile s'ar produce singure pe ele însele și ar exista înainte de a lua ființă. Principiul prim și absolut cuprinde în sine însuși întreaga existență ; el poate fi tot, și este tot. Dacă n'ar putea fi tot, n'ar fi tot. Forța activă, posibilitatea, realitatea sunt, toate, în el însuși, unul și același lucru, indivizibil... Rațiunea noastră nu poate să înțeleagă o asemenea facultate ,absolut activă și, în acelaș timp, absolut pasivă. Ea nu poate concepe, nici cum ceva poate fi tot, nici cum ceva este tot. Cunoașterea noastră nu se întemeiază, întreagă, decât pe analogii și raporturi, și nu se poate aplica nicidecum la ceea ce este incomparabil, incomensurabil, imens și unic. Noi n'avem ochi pentru o lumină atât de înaltă, pentru un abiz atât de adânc. De aceea, sfintele scripturi, întrunind laolaltă aceste două extreme, zic, proslăvind cu o expresie sublimă, puterea creatoare a lumii : Tenebrae non obscurabuntur a se. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Dacă considerăm dar materia ca putere, ne este îngăduit să-i acordăm, fără a impieta asupra drepturilor divinității, un rang mai înalt decât acela pe care îl ocupă la Platon, în dialogurile lui, Politica și Timeu. Nu trebue totuși să confundăm materia ce constitue lucrurile naturale și variabile cu cea care este comună lumii sensibile și lumii inteligibile. Atunci va cădea orice obiecție, atunci se va recunoaște că principiul suprem nu este nici mai formal, nici mai material, și că, din punctul de vedere al substanței, totul este unitar".

X

Cu toată această afirmare, atât de categorică, cu privire la certitudinea concluziei la care ajunsese în partea a treia a dialogului său, o oarecare îndoială rămânea totuși în mintea

lui Giordano Bruno, de vreme ce relua, în partea a patra, problema, ce nu părea definitiv lămurită, a materiei, — a unei materii fără nici o formă, dar care putea lua orice formă, care era absolut nedeterminată, dar putea primi orice determinare, care nu era cu alte cuvinte nimic, dar putea deveni tot. Pornind dela ideea ultimă, la care se oprise, că „din punctul de vedere al substanței totul era unitar' căuta, prin glasul lui Teofil, s'o justifice prin constatarea că, nici adepții peripatetismului nici aceia ai platonismului „n'au stabilit deosebirea dintre corporal și incorporal". Iar explicarea o găsea el în faptul că „forma singură comporta o distincție de acest fel". De ce ? Fiindcă forma singură făcea ca materia absolut nedeterminată să se determine și să devină astfel „ceva", pe când până atunci, întrucât n'avea nici o calitate și nicio proprietate, nu era încă nimic. Lucrurile concrete însă, cu calități și proprietăți ce le individualizau, presupuneau totuși, spre a putea lua naștere, materia nedeterminată, ca o „existență simplă și fundamentală", în care se confundau toate diversitățile formelor particulare", — și prin urmare și deosebirea dintre „corporal" și „incorporal". In „substanța unică și simplă" dela originea lucrurilor multiple și compuse, se realiza acea „coincidență a contrariilor", pe care o considera Nicolaus Cusanus ca trebuind să exprime esența principiului suprem al lumii.

Și, prin glasul lui Teofil, Giordano Bruno desvolta mai departe această concepție, în modul următor, pe care e mai bine să-l reproducem cu propriile lui cuvinte. „Această materie, bază comună a lucrurilor corporale și incorporale, ar părea să fie o existență multiplă și multiformă, întrucât cuprinde în sine o infinitate de forme posibile ; în ea însăși, totuși, constitue o existență absolut simplă și indivizibilă. Ea este, în adevăr și în același timp, tot ce poate fi ; și fiindcă este tot, în general, nu poate fi nimic, în particular. Fără îndoială, e greu de înțeles cum poate poseda ceva toate proprietățile fără să aibă nicio proprietate, cum poate să fie ceva realitatea formală a tot ce există, fără să aibă nicio formă. Dar nu vedem noi oare, cu ochii noștri, că materia este tot și devine tot, deși nu putem să-i dăm numele nici uneia din formele sub care ni se înfățișează ? Este ea oare aer, foc, apă sau pământ ? Da, desigur, dacă ne coborîm pe ultimele planuri ale individualizării... Dar, luată în accepțiunea ei cea mai largă, materia afectează toate formele, fără a fi reprezentată de nici una din ele, în ceea ce îi constitue esența.

Și le afectează, cu tot numărul lor infinit, fără a fi silită de o impulsiune străină, ce s'ar exercita asupră-i din afară ; ci le produce din propriul său fond. Ea nu este acel *prope nihil* al oarecăror filosofi, care s'au contrazis singuri ; ea nu este o putere pură, vidă, nudă, fără eficiență, fără perfecțiune. Dacă n'are, pentru ea însăși, nicio formă, nu e lipsită totuși de formă în felul în care e lipsită ghiața de căldură... Ea seamănă cu femeia, care, când naște, scoate copilul din sânul său. Nu ne putem ridica, prin aceste considerații, la ideea unei ființe supreme, idee care depășește limitele inteligenței noastre. Dar putem ajunge să ne închipuim în ce mod lumea poate totul, produce totul, este totul, și cum infinita varietate a lucrurilor particulare nu constitue, în ea și prin ea, decât una și aceeași existență. A cunoaște această unitate e scopul oricărei filosofii, al oricărei explicări a naturii".

Aprofundarea acestei unități, la care duce identitatea stabilită a materiei și a formei, a cauzei și a principiului, formează obiectul special al părții a cincea a dialogului. Rezumarea acestei ultime părți e deasemenea anevoioasă, — mai anevoioasă poate decât a celorlalte, întrucât argumentărilor propriu zise le iau locul, mai pretutindeni, afirmările pure și simple, care se desfășură pe același plan de abstracțiune, excesivă și vagă. Trebue dar să ne mărginim, iarăși, la o reproducere, ținându-ne cât mai aproape de text, cu economia cuvenită, de spațiu și timp.

Ideile lui Giordano Bruno asupra unității universului le expune tot Teofil, principalul interlocutor, care, continuând ceea ce susținuse în partea precedentă a dialogului, adăuga, ca și cum ar fi conchis : „Astfel, universul este unic, infinit, imobil. Nu există decât o singură posibilitate absolută, decât o singură realitate, decât o singură activitate. Formă sau suflet, e tot una ; materie sau corp e tot una. O singură ființă, o singură existență. Unitatea este perfecțiunea ; caracterul ei este de a nu putea fi înțeleasă, adică de a nu avea nici limită în spațiu, nici sfârșit în timp, și nici o altă determinare definitivă. Ființa unică este infinită, imensă, — și de aceea este imobilă. Ea nu-și poate schimba locul, fiindcă în afară de ea nu mai există loc. Ea nu este născută, fiindcă înaintea ei n'a mai existat nimic care să-i fi putut da naștere. Ea nu poate să piară, fiindcă nu se poate transforma în nimic. Ea nu poate nici să crească, nici să scadă, fiindcă infinitul nu se poate nici mări, nici micșora. Ea nu e supusă niciunei alterări, nici din afară, fiindcă nu mai

există în afară de ea nimic care s'o poată modifica, nici din lăuntru, întrucât, fiind ea însăşi tot ce poate exista, schimbarea, în lăuntrul ei, nu mai este posibilă".

Caracterizările negative ale „fiinţei unice" devin apoi din ce în ce mai abstracte şi mai vagi. „Armonia ei este o armonie eternă, fiindcă ea este unitatea însăşi. Ea nu este materie, fiindcă nu are şi nu poate avea nici figură, nici limite. Ea nu este formă şi nu dă formă, fiindcă este, în acelaşi timp, atât orice existenţă izolată cât şi totalitatea existenţelor. Ea nu poate fi măsurată şi nu poate servi de măsură. Ea nu se conţine, nu se cuprinde, pe ea însăşi, fiindcă nu este mai mare decât ea însăşi. Ea nu poate fi conţinută, cuprinsă, îmbrăţişată,i findcă nu este mai mică decât ea însăşi. Ea nu se compară, ea nu poate fi comparată, fiindcă nu este cutare lucru sau cutare altul, acesta sau acela, ci este numai una, este unică şi totdeauna aceeaşi".

Alte caracterizări, în parte calitative, dar mai mult cantitative, vin apoi să „precizeze" cunoaşterea „fiinţei unice". „Fiind identică cu ea însăşi, ea nu formează două fiinţe ; ea n'are două feluri de existenţă, fiindcă n'are două moduri de a fi ; ea n'are diferite părţi, fiindcă nu e compusă ; ea este în acelaşi timp şi în acelaşi mod tot şi părţi... Înălţimea ei nu este mai mare decât lungimea şi adâncimea. Ne-o putem închipui ca o sferă, de şi nu e sferică, fiindcă o sferă are aceeaşi lungime, aceeaşi lăţime, aceeaşi adâncime, întrucât aceste dimensiuni ale ei au aceleaşi limite. In univers, lungimea, lăţimea şi adâncimea sunt aceleaşi, fiindcă, neavând limite, sunt infinite". Din infinitatea universului se deduce apoi imposiblitatea de a stabli, în cadrul lui, raporturi, de număr şi de poziţie, care să-l dividă în părţi. „Unde nu e măsură, nu sunt raporturi, nici părţi deosebite de tot. O parte a infinitului ar fi infinitul însuşi, şi prin urmare s'ar confunda cu totul. In infinitatea timpului nu se poate deosebi ora de zi, ziua de an, anul de secol, secolul de minut ; fiecare din aceste unităţi nu este mai în raport cu celelalte decât cu eternitatea. Că eşti om, furnică sau soare, nu importă ; eşti tot atât de departe de infinit... In univers, corpul nu diferă de punct, centrul nu se deosebeşte de circumferinţă... Universul nu este de cât centru, sau, mai exact, centrul său este pretutindeni şi circumferinţa sa nicăieri..."

La sfârşitul părţii a cincea a dialogului de care vorbim, Giordano Bruno subliniază încă odată unitatea universului, pe care, prin glasul lui Filoteo, o consideră ca fiind „acordul cons-

tant al contrariilor", — concepție pe care o pune, de astă dată, sub egida lui Heraclit... Este, — zice el, — un adevăr în general admis, în lumea filosofilor, că tot ce este compus și divizibil presupune ceva simplu și indivizibil, la care poate și trebue să se reducă. Ceea ce confirmă și justifică această idee, e faptul că rațiunea noastră caută fără odihnă unitatea, care presupune că se ascunde sub diversitatea lucrurilor sensibile, și pe care simte nevoia s'o aprofundeze. In acest scop, unii cugetători au considerat lucrurile individuale ca „numere", ce ar fi rezultat din compunerea cu ea însăși a „unității" aritmetice. Alții însă au preferat să-și reprezinte „substanța principală" ca un „punct" și lucrurile particulare ca „figuri", ce ar fi rezultat din compunerea cu el însuși a „punctului" geometric. Primul punct de vedere ar fi poate cel mai bun. Îl susținea, în antichitate, Pitagora. După el, unitatea și numerele determinau punctul și figurile. Și'n adevăr, continua Giordano Bruno prin glasul lui Teofil, dacă punctul n'are dimensiuni, figurile au. Având însă dimensiuni, ele au mărimi, ce pot și trebue să fie măsurate. Și este evident că dimensiunile nu se pot exprima decât prin numere, fără de care nu pot fi nici măcar concepute. E dar mai potrivit cu scopul pe care îl urmărim, să pornim, în filosofie, dela noțiunile aritmetice, nu dela cele geometrice. Și fiindcă n'am putea desemna „substanța principală", adică „ființa absolut simplă", printr'un nume propriu, trebue să ne mărginim a-i da numele general, aritmetic, de „unitate".

E acum întrebarea, cum ne putem apropia cu mintea de această „unitate", care „fiind în acelaș timp o „totalitate" nu poate fi decât „infinită" ? N'o putem face, răspunde Giordano Bruno, decât pe calea abstracțiunii. Intrunind lucrurile individuale, care sunt atât de multe, în clase din ce în ce mai puține, ajungem la noțiuni din ce în ce mai generale, spre a ne opri în cele din urmă la noțiunea de „existență", după care nu mai poate urma, pentru mintea noastră, o altă noțiune și mai generală, adică și mai cuprinzătoare. Noțiunea supremă de existență cuprinde în adevăr, în ea însăși, tot, absolut tot, ce există. In acest rezultat ultim al procesului de abstracțiune, adică în „unitatea ideii", pe care ne-o dă „întrunirea" laolaltă a „lucrurilor", avem imaginea inteligibilă a „substanței unice" a lumii. Iar dacă luăm calea inversă, dacă dela „unitatea ideii" ne coborîm, prin determinări succesive și din ce în ce mai numeroase, la „multiplicitatea lucrurilor", avem imaginea inteligi-

bilă a modului cum „substanţa unică" a lumii, diferenţiându-şi unitatea, prin determinări progresive, a creat şi creează varietatea infinită a existenţelor particulare. A fost şi este procesul de „desvoltare", a ceea ce era şi este încă „nedesvoltat", — Nicolaus Cusanus zicea de „explicare" a ceea ce era şi este „implicat", — proces a căruia caracteristică, după Giordano Bruno, constă în faptul că, diversificându-se şi multiplicându-se, substanţa unică a lumii n'a ajuns şi nu ajunge să aibă calităţi şi proprietăţi diferite, n'a ajuns şi nu ajunge să aibă părţi în număr determinat şi cu dimensiuni limitate, ci rămâne unică şi şi omogenă, indivizibilă şi nelimitată. Mai mult chiar, rămâne ca atare prezentă în toate lucrurile, în general, şi în fiecare în parte. „Când privim — bunăoară — un om individual, nu vedem o substanţă particulară, ci o substanţă generală sub un aspect particular". Şi Giordano Bruno încheie această analiză, zicând: „Nu trebue să ne mirăm deci de părerea lui Heraclit despre constantul acord, în natură, al contrariilor, care includ toate opoziţiile dar care se rezolvă totdeauna într'o unitate adevărată. Matematicile nu ne procură singure dovezi de acest fel de fuziune. Răceala şi căldura, luate la gradul cel mai jos, se pierd într'una şi aceeaşi proprietate. Cine nu vede, de asemenea, că naşterea şi moartea au acelaşi isvor? A iubi pe una este a urî pe alta. In substanţa ascunsă şi în fondul intim al lucrurilor, iubirea şi ura, prietenia şi vrăjmăşia nu mai sunt deosebite. După cum, în ceea ce priveşte cunoaşterea, noţiunile contrarii nu au decât un principiu unic, tot aşa, în ceea ce priveşte existenţa, obiectele, în adevăr opuse, nu au decât aceeaşi substanţă... Ca să putem pătrunde misterele cele mai adânci, nu trebue să pregetăm a căuta, fără odihnă, aspectele extreme ale lucrurilor, adică *maximul* şi *minimul*..."

După această aluzie discretă la Nicolaus Cusanus, care da ca exemplu al „coincidenţei contrariilor", faptul că maximul şi minimul se confundau, din punct de vedere logic, întrucât ceea ce le constituia esenţa era că nu puteau fi depăşite, — cel dintâi ca mărime, iar cel din urmă ca micime, — Giordano Bruno încheia dialogul „De la causa, principio ed una" cu o privire asupra aspectului moral al „unităţii" universului şi cu un imn de proslăvire a „fericirii" la care putea să ducă înţelegerea ei. „Binele suprem, absoluta perfecţiune, fericirea desăvârşită se întemeiază pe unitatea care îmbrăţişează totalitatea. Privirea noastră e atrasă de spectacolul colorilor ,dar

nu-i place atât o coloare izolată, cât reunirea mai multor colori. Tot așa, emoțiunea pe care ne-o produce un sunet muzical izolat e slabă : ceea ce ne încântă e concursul armonios al mai multor sunete. Și cine ar îndrăzni să compare efectul unei percepții izolate, a unei calități anumite a lucrurilor particulare, cu acela pe care ni-l produce conceperea ființei care posedă toate calitățile reale, posibile și imaginabile ? Sau cine ar îndrăzni să compare noțiunile, prin care luăm cunoștință de diferitele categorii de lucruri particulare, cu intuiția izvorului general al oricărei cunoștințe ? Cu cât rațiunea noastră omenească urmează căile și adoptă procedeurile rațiunii suverane, care este în același timp și deopotrivă ceea ce înțelege și ceea ce se înțelege, cu atât suntem mai în stare să cuprindem cu gândul totalitatea lucrurilor. Cine izbutește să le înțeleagă unitatea, posedă tot ; cine nu izbutește, n'ajunge la nimic. Prea mărită să fie deci, de către toți cei ce viețuiesc, ființa infinită, simplă, unică, înaltă și absolută, care este cauză, principiu și unitate". Ba încă, în textul italian, aceste epitete sunt puse, toate, la superlativ : „magnificata sia da tutti viventi la infinita, semplicissima, altissima, unissima ed assolutissima causa, principio ed uno !"

XI

După dialogul pe care l-am analizat urmează, ca importanță pentru cunoașterea ideilor lui Giordano Bruno, cel întitulat „De l'infinito, universo e mondi". După stabilirea, în dialogul precedent, a unității universului, urmează, în acest dialog stabilirea imensității lui și, prin urmare, a pluralității nenumărate a lumilor ce-l alcătuesc. După ce afirmase, cum am văzut mai sus, că simțurile trebue să se subordoneze rațiunii, — fiindcă simțurile nu ne permit să percepem decât lucrurile finite, iar infinitul nu-l poate concepe decât rațiunea, — Giordano Bruno revine de astădată asupra acestei afirmări, și susține că simțurile „pun" și ele infinitul, îndrumându-ne către conceperea lui și silindu-ne să-l admitem ca real. „Judecând mai cu luare aminte, — zice el, — simțurile pun infinitul ; ele ne arată că un lucru este totdeauna cuprins și învăluit într'un altul. Nici simțurile externe, nici simțul intern nu ne arată nimic care să nu fie cuprins și învăluit în altceva, așa în cât să nu se prelungească dincolo de ceea ce percepem". Ca dovadă însă a acestei afirmări se citează

numai un pasagiu din Lucreţiu...[1]) Şi conchide apoi: „Dacă nici un obiect vizibil nu este terminat nici prin el însuşi, nici printr'un alt lucru, trebue să admitem că simţurile ne descoper̆e, ele însele, infinitul".

Ni-l descopere însă numai ca indicaţie; certitudinea existenţei lui nu ne-o poate da decât raţiunea. Şi ne-o dă sub forma unei argumentări foarte simple. Am văzut că lucrurile particulare, care, fiind mărginite, au dimensiuni anumite, nu se pot produce singure. Şi fiindcă nici un asemenea lucru, ne având puterea de a produce, nu poate fi cauză, trebue să admitem că totalitatea lucrurilor particulare e produsă de o cauză generală, care le depăşeşte pe toate, întrucât, neavând dimensiuni, e fără margini. Ca atare acea cauză generală nu poate fi decât o putere infinită. De unde rezultă că „dacă o putere infinită este cauza reală a corpurilor şi a tot ce are o dimensiune oarecare, atunci lumea corporală trebue să fie cu necesitate infinită; în cazul contrariu, natura şi demnitatea puterii creatoare ar fi nesocotite şi compromise..." „Agentul infinit ar fi imperfect, dacă efectul nu i-ar fi proporţionat cu puterea; efectul adică trebue să fie, la rândul lui, infinit".

Un alt argument, în favoarea, infinităţii universului, îl găseşte Giordano Bruno în necesităţile de odihnă şi de împăcare ale minţii noastre. Dacă considerăm universul ca infinit, inteligenţa noastră rămâne „în repaus"; dacă îl considerăm ca finit, suntem asaltaţi de „îndoieli". In această din urmă ipoteză, universul trebue să aibă limite, iar „dincolo" de acele limite trebue să urmeze un „spaţiu gol". Acel spaţiu însă trebue să fie şi el finit, fiindcă, în principiu, nici o formă a existenţei cosmice, nici „plinul", nici „golul", nu pot să fie infinite. Fiind dar finit, spaţiul de „dincolo" de limitele universului trebue să aibă şi el limite. Ceea ce însemnează că „dincolo" de acele limite trebue să se găsească un alt spaţiu... Şi aşa mai departe, la infinit. In-aşi ipoteza că universul e finit ne duce astfel la credinţa opusă. Existenţa cosmică, ori cum am concepe-o, nu poate fi decât infinită.

La aceeaşi concluzie ajungem, în sfârşit, dacă dăm „puterii

---

1) Şi anume, versurile:

...Ante oculos etenim res finire videtur,
Aër dissepit colleis, atque aëra montes,
Terra mare, et contra mare terra, terminat omneis:
Omne quidem vera nihil est quod finit extra; copia rebus
Finibus exemplis in cunetas undique parteis.

infinite", care a produs și produce lucrurile ce alcătuesc universul, numele tradițional și „prea sfânt" de Dumnezeu. Cum trebue să concepem, ca atare, pe Dumnezeu ? Nu-l putem concepe decât ca fiind vecinic în activitate ; puterea creatoare ce îi constitue esența trebue să creeze fără încetare. „Activitatea divină n'ar putea fi suspendată nici o singură clipă". „Un Dumnezeu leneș n'ar mai fi nici bun, nici mare". Ceea ce însemnează că atotputernicia divină atrage după ea, ca o consecință inevitabilă, existența unui univers infinit. Căci „dacă universul nu este fără margini Dumnezeu, sau n'a voit, sau n'a putut să-l facă altfel ; și într'o ipoteză și în alta, însă, Dumnezeu încetează de a mai fi Dumnezeu. Dacă i-a lipsit infinitatea, fie în voința, fie în puterea sa, Dumnezeu nu mai poate fi considerat ca păstrătorul neschimbător al universului".

Dela infinitatea universului, apoi, Giordano Bruno trece la „numărul" lumilor ce îl alcătuesc. Căci — zice el, — „trebue să deosebim noțiunea de univers de noțiunea de lume". „Universul nu este decât complexul, unic și infinit, al lumilor". Și adăugă, — în locul demonstrațiilor ce aveau să vină mai târziu, în unele din operele sale latine, — că „nimic nu e mai puțin demn de un filosof" decât să admită, cum făcea cosmologia peripatetismului, că există „sfere" și „ceruri" diferite. „Nu există decât un singur cer, adică un spațiu general, universal, care cuprinde infinitatea lumilor". Putem zice, la rigoare, spre a face o concesie modului obicinuit de exprimare, că pământul are un cer al său ; dar acel cer nu este decât „atmosfera în care se mișcă el". In acest înțeles, „celelalte pământuri, care sunt nenumărate ,au fiecare cerul lor ; dar acele ceruri compun un singur cer, unul și același, care este oceanul stelelor". Cât despre „mișcările atribuite corpurilor cerești", trebue să „deosebim mișcarea simplelor stele de mișcarea sorilor". Este totuși evident că „agentul universal fiind același pretutindeni", mișcarea corpurilor ce compun fiecare din aceste două categorii, trebue să fie, în principiu, „identică". De altfel, cosmologia tradițională, cu numeroasele ei erori, — ca aceea a deosebirii dintre „elemente" sau aceea dintre corpurile „grele" și cele „ușoare", — e plină de dificultăți. Acele dificultăți le examinează părțile următoare ale dialogului de care ne ocupăm, aducând cosmologiei peripatetice criticile, pe care le-am văzut la unii din predecesorii și contemporanii lui Giordano Bruno, așa în cât nu ne mai putem opri asupra lor. E mai util să trecem la argumentele, pe

care le mai aduc, în favoarea pluralităţii lumilor, operele latine, la care am făcut aluzie mai sus, — „De Minimo", „De Maximo", „De Immenso et Innumerabilibus".

XII

In cea dintâi din aceste lucrări, filosoful italian examinează, în primul rând, ordinea în care mintea trebue să înceapă, să continue şi să sfârşească studiul elementelor constitutive şi al părţilor componente ale lumii, stabilind astfel, ca o precauţie metodică prealabilă, „treptele scării" pe care trebue să se urce, dela punctul de unde urmează să plece până la punctul unde voieşte să ajungă. Ne putând înfrunta dela început greutăţile cele mai mari, omul de ştiinţă trebue să abordeze mai întâi pe cele mai mici, pornind dela ceea ce este, pe lume, mai mic decât orice, adică dela „minimul" de existenţă. Din punct de vedere aritmetic, minimul este unitatea; sub aspectul lui geometric, este punctul; ca entitate fizică, este monada. Sub toate aceste forme, minimul este, prin micimea lui, incomensurabil, iar prin natura lui, indivizibil. Cu asemenea caractere, s'ar părea că minimul nu este nimic. In realitate însă, el este tot; este, anume, „totul în prescurtare", este „maximul în germen", fiindcă este „forţa incipientă", fără de care, ori cât ar fi ea de mică, nu poate lua naştere nimic, fiindcă este „substratul iniţial", fără de care, oricât ar fi de neînsemnnat, nu se poate înjheba nimic din ceea ce alcătueşte edificiul universului. Sau, cum zice Giordano Bruno însuşi, minimul este maximul închis în sine însuş, contractul, redus la cea mai simplă expresie; maximul este minimul ieşit din sine însuşi, amplificat, împrăştiat în toate direcţiile. Fie care din aceşti doi termeni cuprinde şi reproduce pe celălalt, la o „putere" matematică diametral şi extrem opusă. Fiecare servă celuilalt, fie de prim principiu şi de origină, fie de ultimă consecinţă şi de scop. Aşa în cât, în ultimă analiză, minimul şi maximul de unesc şi se confundă, în una şi aceeaşi noţiune a existenţei.

In orice caz, întrucât minimul stă la originea a tot ce există, dela cunoaşterea lui trebue să pornească, în studiul universului, atât ştiinţele fizice, cât şi cele matematice. Pentru cele dintâi, minimul nu poate fi decât ceea ce unii din filosofii vechi, ca Democrit şi Epicur, numeau „atom". După părerea lor, atomul

era ultima părticică, în care se putea divide materia constitutivă a corpurilor și care, din cauza micimii ei extreme, nu se putea divide mai departe. Ei greșeau însă când considerau părticelele de acest fel ale materiei ca ne având nici o putere proprie și nici o inițiativă, așa în cât nu ajungeau a constitui corpurile decât prin „aglomerarea" lor pasivă, provocată de „ciocnirile" întâmplătoare dintre ele, ciocniri ce se produceau în cursul „căderii" lor, în vidul în care erau împrăștiate fără nici o ordine. Ei ar fi trebuit, spre a se apropia de adevăr, să vadă în „atomul" lor forța primitivă, germenul creator, substanța producătoare a tuturor lucrurilor. Iar dacă ar fi socotit puterea supremă, creatoare a universului, ca întrupându-se într'o Ființă supranaturală, divină, ar fi ajuns de sigur la credința că atomul lor era o părticică din „esența" divinității. Așa privim noi, — adaugă Giordano Bruno, — monada noastră, ca formă fizică a minimului. Aspectul ei fizic însă nu trebue să ne ascundă esența ei metafizică. In adevăr, monada este, în realitate, multiplă. Există, în realitate, o infinitate de monade, ca ultime elemente constitutive ale nenumăratelor corpuri fizice. Ca atare însă, ele nu sunt decât unități particulare ale unei unități generale, care le înglobează în sine pe toate. Acea unitate supremă este „monada monadelor", — un termen care avea să reapară mai târziu, în filosofia modernă, cu dinamismul lui Leibniz.

Ca atare însă, monada monadelor este substanța substanțelor, este puterea puterilor, este ființa ființelor, este adică entitatea supremă ce cuprinde în sine tot ce există și-și manifestează existența, sub o formă sau sub alta, tot ce se mișcă și se schimbă, tot ce se naște, trăiește și moare, tot ce lucrează și produce, contribuind la desăvârșirea creațiunii. De unde rezultă că singurul nume, pe care îl putem da, cu dreptate și cuviință, monadei monadelor, este numele august de Dumnezeu. Iar întrebarea, dacă Dumnezeu este, ca atare, maximul care se opune minimului, de și se poate pune, e fără răspuns fiindcă e fără înțeles. Mintea omenească înclină, e drept să considere pe Dumnezeu, potrivit cu imensitatea și perfecțiunea operei pe care a creat-o și pe care o întreține, ca fiind maximul imaginabil de putere și înțelepciune. In realitate, Dumnezeu nu poate avea nici o mărime, fiindcă nu există nici o măsură cu care să poată fi măsurat, cu care să-i poată fi adică determinată mărimea, ca să poată fi declarată maximă. De altfel, Dumnezeu nu poate avea nicio mărime, fiindcă n'are dimensiuni. In adevăr, dimen-

siunile presupun „limite", până la care să se întindă, — şi Dumnezeu nu poate avea limite, de nici un fel, nici ca existenţă, nici ca putere. Dacă mintea noastră înclină să-l considere ca un maximum, este numai fiindcă nu-l poate concepe ca având limite, din nici un punct de vedere.

Către sfârşitul tratatului „De Minimo", Giordano Bruno examinează modul cum monada se desvoltă şi se multiplică, urmând o „progresiune" care duce dela „puţin" la „mult", dela „mult" la „nenumărat" şi dela „nenumărat" la „imens", dând astfel naştere, treptat, lucrurilor ce alcătuesc universul fără margini (progresio a monade ad pauca, inde ad plurima, usque ad innumera et imensum). Aceste faze succesive însă ale monadei păstrează între ele un „raport de identitate". In toate aceste faze, în adevăr, monada rămâne, ca esenţă, aceeaşi. Ea rămâne adică „indiferentă" faţă de formele pe care le ia, succesiv, în „progresiunea" prin care se desvoltă şi se multiplică. De aceea, raportului de identitate dintre diferitele faze ale monadei îi dă Giordano Bruno numele de „indiferenţă a tuturor contrariilor (indifferentia oppositorum omnium), — un nume care avea să reapară mai târziu, în filosofia dela începutul veacului al XIX-lea, cu idealismul obiectiv al lui Schelling.

Acest nume nou însă nu-l face pe filosoful italian să renunţe la numele mai vechiu, pe care îl împrumutase dela Nicolaus Cusanus, — la numele de „coincidenţă a contrariilor". Il regăsim, sub o formă puţin schimbată, — sub forma de „coincidenţă a dimensiunilor" (coincidentia dimensionum), în aceeaşi parte a patra a operei latine de care vorbim. Giordano Bruno reia, acolo, părerea filosofului german dela începutul Renaşterii, că linia dreaptă, triunghiul şi cercul, care „implică şi explică" toate „lucrurile reprezentabile", „coincid" atunci când dimensiunile lor ajung la „maximum". Această părere am desvoltat-o pe larg şi am ilustrat-o cu figuri potrivite în primul volum al lucrării noastre, când am studiat filosofia lui Nicolaus Cusanus, aşa încât nu mai e nevoe să revenim asupră-i. Putem astfel să ne grăbim a trece la analiza celor următoare din operele latine, menţionate mai sus, ale lui Giordano Bruno. Nu ne vom opri totuşi prea mult şi mai pe larg asupra lor, spre a evita repetiţiile. In adevăr, operele de care e vorba, — cele intitulate „De monade, numero et figura" şi „De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis", — reproduc, în cea mai mare parte şi cu prea puţine desvoltări nouă,

ideile cuprinse în cele pe care le-am trecut în revistă până acum.

In cea dintâi, Giordano Bruno relua, în legătură cu cele ce spusese în lucrările mai vechi asupra „artei mari" a lui Raymond Lulle, precum și în unele din cele următoare, „problema" semnificării figurilor și numerelor. Natura, — zicea el, — a dat tuturor lucrurilor „formele" cuvenite, spre a se putea distinge unele de altele. Acele forme sunt însă „figuri", care le limitează, fixându-le suprafețele. Iar prin acele figuri distingem noi oamenii „virtuțile" și „proprietățile" lor, ajungem adică să le cunoaștem(Natura universa configurando distinguit naturalibus figuris virtutes, proprietates, ipsaque omnium in eorum superficie nomina, depingit, insculpit et intexit). Figurile însă nu pot fi separate niciodată de numere ; ele se rezolvă totdeauna, când le analizăm, în numere, — cum am văzut mai sus. Figura, în general, nu e altceva decât numărul devenit sensibil (figura quippe numerus sensibilis est). Iar dacă operăm această reducere firească, atunci, ca să înțelegem mai bine figurile și să cunoaștem astfel mai bine „virtuțile" și „proprietățile" lucrurilor din natură, trebue să descoperim semnificarea numerelor.

Pe această cale a ajuns Giordano Bruno să reînoiască, cum am văzut că făcuse și Johannes Reuchlin, vechea „mistică aritmetică" a lui Pitagora și neo-pitagoreismului. In fruntea seriei numerelor, nu numai ca punct de plecare, ci și ca principiu generator al ei, stă numărul unu. Lui i se cuvenea numele de „monadă", fiindcă era „unic", reprezentând ca atare „unitatea" inițială, fundamentală și finală a tot ce exista. Numărul doi reprezenta dualismul universal al creatorului și creațiunii, după cum în om reprezenta dualismul spiritului și al corpului. Acest dualism nu suprima însă unitatea existenței. După cum spiritul omului sălășluia în corpul lui, tot așa creatorul trăia în creațiunea sa. Numărul trei avea mai multe semnificări. Pentru vechea mitologie clasică, reprezenta cele trei „grații" și cele trei „parce"; pentru unii din filosofii vechi, reprezenta cele trei principii fundamentale ale înțelepciunii : unitatea, adevărul și bunătatea ; pentru teologi, reprezenta cele trei „perfecțiuni" ale lui Dumnezeu : atotștiința, atotputerea și atotiubirea. Toate aceste semnificări se contopeau în concepția „monadei" care, ca substanță creatoare, era tot ce gândea, în lume și pentru lume, tot ce putea, în ea și pentru ea, să producă schimbări menite a o perfecționa, tot ce tindea, în tot cuprinsul ei, la bine, fiindcă, iubindu-l, dorea să-l realizeze. Numărul patru reprezenta principiul

suprem al existenţei cosmice, sub forma lui tradiţională, — şi dovada era că... în toate limbile numele lui Dumnezeu se compunea din patru litere: Thot la Egipteni, Osri la Persani, Jhvh laEvrei, Θεός la Greci, Deus la Romani, Gott la Germani, Alla la Arabi, Dios la Spanioli, Dieu la Francezi, Idio la Italieni, etc... O dovadă suplimentară mai era că adepţii lui Pitagora nu jurau decât pe faimoasa lor „Tetractys", care desemna suma primelor patru numere (1+2+3+4) şi reprezenta ca atare perfecţiunea. In adevăr, după mistica lor aritmetică, în „Tetractys" se cuprindeau, în acelaşi timp şi deopotrivă, creatorul, creaţiunea şi raporturile dintre diferitele ei părţi, adică tot, absolut tot, ce exista. Totalitatea însă, întrucât nu-i lipsea nimic, absolut nimic, era perfecţiunea, în ordinea ontologică şi cosmologică.

Fără a urmări mai departe aceste speculaţii, interesante mai mult ca să ilustreze rolul pe care îl joacă uneori imaginaţia în „cercetările" filosofice, să trecem la cea din urmă din operele latine ale lui Giordano Bruno. In „De innumerabilibus, immenso ed infigurabili", se relua tema, desvoltată mai înainte în dialogul „De l'infinito, universo e mondi", a infinităţii universului şi a pluralităţii lumilor ce-l alcătuesc. De astădată, punctul de plecare îl forma o serie de consideraţii psihologice şi etice asupra nevoii „instinctive" a omului de a ajunge la „perfecţiunea spirituală". Această nevoie era, pentru filosoful italian, o urmare firească a „tendinţei oricărei fiinţe de a-şi realiza scopul existenţei sale". Pe animale, această tendinţă le făcea să caute satisfacerea, cât mai deplină, a trebuinţelor fizice şi fiziologice ale organismului lor, satisfacţia ce lua, la ele, — pentru cei ce reflectau asupră-i „ aspectul „perfecţiunii corporale". De nevoia „perfecţiunii spirituale" nu putea fi vorba la animale Ea nu apărea decât la oameni, luând, la cei mai aleşi dintr'înşii, forma imperativă a unei datorii de căpetenie, a unui adevărat „destin". Cum zicea Giordano Bruno însuşi: „Trebuinţa pe care o simţim de o perfecţiune infinită nu este un vis zadarnic, un capriţiu sau un lux al gândirii noastre ; e o nevoie reală şi permanentă ,cea mai nobilă şi mai legitimă din nevoile noastre". Iar această nevoie, „creaţiunea întreagă, în toată măreţia ei, e gata să ne-o satisfacă". „Dacă omul e destinat să cunoască universul, n'are decât să-şi ridice ochii şi gândurile înspre cerul ce-l înconjoară şi înspre lumile ce sboară deasupră-i.

Iacă un tablou în care poate contempla, iacă o carte în care poate citi... planul și înjghebarea unui tot desăvârșit".

Ce îi arată însă „omului" o asemenea contemplare? Ce îi descopere o asemenea citire? Că universul nu e o îngrămădire desordonată, haotică. de lucruri nemișcate, moarte. ci e „animat" de nenumărate mișcări, ce se desfășoară cu o regularitate desăvârșită și într'o „armonie inteligentă", a nenumărate corpuri cosmice. O asemenea „economie admirabilă" impune minții omenești intuiția inevitabilă a unei Ființe supreme, creatoare și ordonatoare, înzestrată cu o rațiune suverană, cu o putere fără margini și cu o nesecată iubire a binelui, pe care nu l-ar fi realizat și nu l-ar realiza, altfel, fără încetare. Concentrând însă în ea însăși aceste „perfecțiuni", Ființa supremă nu poate să fie decât infinită, în spațiu, și eternă, în timp. De unde rezultă, în chip neîndoios, că opera sa, produsul activității sale, trebue să aibă caractere corespunzătoare. Universul nu poate fi altfel decât fără margini, ca întindere și ca durată; corpurile cosmice care îl alcătuesc nu pot fi decât fără număr; iar materia din care sunt compuse ele este fără început și fără sfârșit, de și formele pe care le ia, după împrejurări, pot avea asemenea limitări.

Odată ajunsă, însă, la acest mod de a concepe existența cosmică, mintea omenească e silită să considere ca greșită vechea credință că pământul ar „trona" în „centrul" ei, într'o situație privilegiată, întrucât tot restul ei ar fi fost creat numai în vederea lui. Dacă universul este infinit, nici unul din corpurile ce îl compun nu poate fi, în deosebire de celelalte, în centrul lui; toate sunt, din acest punct de vedere, în absolut aceeași situație, întrucât se găsesc la aceeași distanță de marginile universului, care nu există nicăieri. Departe de a avea prerogativa ce i s'a atribuit, pământul, cum a dovedit-o „doctrina copernicană", nu este decât o planetă ce se învârtește în jurul soarelui. Iar soarele, pentru motivul arătat, nu este nici el în centrul universului și nu se bucură de nicio situație privilegiată. El nu este decât o stea, ca toate cele ce se văd licărind în spațiul infinit, și care sunt, ca și el, sori, în jurul cărora se învârtesc planete asemenea cu pământul nostru. Asemenea, din toate punctele de vedere, ele trebue, anume. să fie locuite, ca și pământul, de ființe viețuitoare, — diferite poate în unele privințe, dar totuși analoage, în ceea ce le este esențial. Ar fi să continuăm a crede că pământul nostru are, în univers, o situație privile-

giată, dacă am presupune că numai pe suprafaţa lui poate exista vieaţă. Iar dovada neîndoioasă că nu este aşa, ne-o dă faptul că, în univers, totul ni se înfăţişează, pretutindeni şi totdeauna, în mişcare. De unde vine însă această mişcare, omniprezentă şi perpetuă? Este ea produsă, cum credeau Epicur şi Lucreţiu, de greutatea atomilor, care, din această cauză, cad fără întrerupere în spaţiul vid? Sau este ea produsă, cum socoteau peripateticii, de către deosebirea dintre „elementele" grele şi cele uşoare ale naturii, — cele dintâi căzând „în jos", iar cele din urmă ridicându-se „în sus"? Nu, zicea Giordano Bruno, fiindcă, cum vom vedea imediat, pe deoparte nu există „vid", iar pe de alta nu există „elemente" uşoare, — toate formele materiei cosmice, ori care ar fi ele, fiind grele.

In adevăr, universul fiind, cum am văzut, infinit, ar fi absurd să presupunem că „dincolo" de marginile lui, care nu au fiinţă, ar exista un „vid", care ar fi negarea oricărei existenţe. Fără îndoială, corpurile ce alcătuesc universul sunt separate unele de altele prin „locuri" goale. Dar acele „locuri" nu sunt decât „porţiuni" ale spaţiului cosmic, care nu e tot una cu „vidul" atomiştilor vechi. Spaţiul este un „obiect fizic", cu trei dimensiuni. Dacă ar fi tot una cu „vidul" presupus, n'ar putea să aibă dimensiuni. In adevăr, „vidul", fiind negarea oricărei existenţe, nu este „nimic", şi ca atare nu poate avea niciun atribut; iar dimensiunile nu sunt şi nu pot fi altceva decât atribute a „ceva" ce există. Ce este atunci spaţiul? Este „o cantitate continuă, fizică, constând dintr'o întreită dimensiune, în care să se poată cuprinde mărimea corpurilor, existând prin natura sa înaintea tuturor corpurilor şi după ele, şi primindu-le cu indiferenţă pe toate" (Spatium est quantitas continua, physica, triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens).

Cât despre deosebirea dintre „elementele" grele, care cădeau în jos, şi cele uşoare, care se ridicau în sus, Giordano Bruno o contesta, nu cu ajutorul argumentelor lui Galilei, ale cărui experienţe nu le cunoştea, ci cu ajutorul părerii lui Democrit, lui Epicur şi lui Lucreţiu. Nu zisese cel dintâi că atomii erau, toţi, grei? Ceea ce îi deosebea era numai faptul că greutăţile lor nu erau egale, din care cauză nu cădeau, în vid, cu aceeaşi iuţeală. Cei din urmă însă îşi explicau această deosebire altfel Cauza iuţelii diferite cu care atomii cădeau trebuia căutată în altă parte,

în faptul anume că „vidul" nu era totdeauna „liniștit", agitat fiind uneori de mișcările atomilor mai subtili ai eterului sau ai aerului. Altfel, atomii, chiar când aveau greutăți diferite, trebuiau să cadă, în „vidul liniștit", cu aceeași iuțeală. Așa zicea Lucrețiu în versurile cunoscute:

Omnia quapropter debent per inane quietum
Atque ponderibus non aequis concita feri.

Cum să ne explicăm, atunci, mișcarea obștească și neîntreruptă a tuturor corpurilor cosmice? O asemenea explicare nu putem găsi, — zicea Giordano Bruno, — decât în faptul că universul e plin de viață, că corpurile ce-l alcătuesc sunt, toate, vii. Această presupunere poate surprinde pe cei ce nu depășesc, cu gândirea, datele simțurilor. Toți oamenii cred, e drept, că ceea ce nu se mișcă, n'are viață. Tocmai de aceea, însă, nu cred că toate lucrurile pe care le percep cu simțurile sunt vii, fiindcă sunt lipsite de mișcare. Pe pământ, care constitue câmpul cel mai apropiat și, în același timp, cel mai întins al experienței omenești, cele mai multe lucruri nu par a se mișca nici de cum. Munții și văile, colinele și câmpiile, sau, în sate și orașe, casele, monumentele, străzile, rămân pururea nemișcate, în aceleași locuri. Dar aceasta e numai o aparență înșelătoare. In realitate, toate aceste lucruri se mișcă fără încetare, urmând rotația pământului în jurul axei sale și revoluția lui în jurul soarelui. Ele sunt dar de asemenea vii, împărtășind viața pământului, din care fac parte integrantă. Firește, ca toate pe lumea aceasta, viața are și ea forme diferite, are, în primul rând, grade diferite de desvoltare. Așa trebue să ne explicăm deosebirile dintre viața lucrurilor pe care, fiindcă ne par nemișcate, le socotim „moarte", și viața ființelor pe care le numim „însuflețite".

Pornind dela această ultimă denumire, care, fiind generală, e caracteristică pentru necesitățile gândirii omenești, Giordano Bruno mergea mai departe cu analiza modului cum putea fi explicată mișcarea corpurilor ce alcătuesc universul. Corpurilor pe care le cred vii fiindcă se mișcă în mod spontan, oamenii le dau, cum am zis, numele de ființe „însuflețite". De ce? Fiindcă mișcarea spontană presupune o tendință, o dorință, o intenție. Corpurile, pe care, fiindcă nu se mișcă în mod spontan, le cred „moarte", se pot mișca și ele, când sunt puse în mișcare de ființele „însuflețite". Ele singure însă, din propria lor inițiativă,

n'o pot face, fiindcă n'au nici un „motiv interior" de acţiune; iar un asemenea motiv presupune o tendinţă, o dorinţă, o intenţie, — adică conştiinţa unei necesităţi, care ar trebui satisfăcută, presupune adică vieaţa sufletească. Acest mod de a gândi, al oamenilor simpli, care exprimă logica naturală a minţii lor, trebue aplicat mai departe decât marginile în care a rămas închis. Trebue să se aplice, anume, la tot ce se mişcă în univers, adică la totalitatea corpurilor cosmice. Intrucât toate se mişcă, toate trebue să fie însufleţite. Ceea ce le însufleţeşte e „sufletul lumii", a căruia „putere" este să „vrea" ca toate „să se misce"; de aceea „se învârtesc" toate, necontenit, fiecare în „orbita proprie" (quia vult animae vis cuncta moveri, corpora que in proprium semper versarier orbem). Giordano Bruno se întoarce astfel, şi cu această ocazie, la concepţia neoplatonică a unui „suflet al lumii".

Mai departe, în opera latină de care vorbim, se reia tema infinităţii universului, cu încercarea de a-i aduce şi o demonstraţie de natură etică. „Bună", pentru mintea omenească, nu poate fi decât existenţa. De aceea ţin atât de mult, toţi oamenii fără deosebire, la vieaţă, temându-se atât de mult de moarte. „Rea" dimpotrivă e, pentru mintea omenească, ne-existenţa. Şi iacă ce rezultă de aci, ca necesitate inevitabilă a gândirii noastre. Dacă universul n'ar fi, ca existenţă, decât finit, atunci, dincolo de marginile lui s'ar întinde, la infinit, neexistenţa. Iar aceasta ar însemna că „binele" este, în lume, foarte mic, iar răul foarte mare. S'ar putea zice chiar că, în comparaţie cu răul, care e fără margini, binele dispare aproape cu desăvârşire, dacă nu chiar cu totul. Căci, în comparaţie cu infinitul, care e atât de mare, încât nu se poate măsura, finitul e aşa de mic, încât se pierde fără urmă, ca o picătură de ploaie în imensitatea unui ocean. Concepţia, însă, a unui univers, în care răul predomină în chip covârşitor, dacă nu chiar în mod absolut, nu se poate împăca cu ideea unui creator înzestrat cu toate perfecţiunile, idee care e atât de necesară minţii omeneşti. Unui creator atât de perfect nu-i putem atribui o operă atât de imperfectă. Având, printre celelalte atribute suverane ale sale, şi o bunătate fără margini, Dumnezeu n'a putut crea o lume în care, nu binele, ci răul ar fi fără margini.

Iacă dece Giordano Bruno considera credinţa că universul era finit ca o „doctrină impură", pe care n'o puteau admite, după părerea lui, decât materialiştii şi ateii. El nu se putea dar mira

îndeajuns că o admiteau unii teologi și unii filosofi. Cei dintâi considerau universul ca finit, pentru ca să poată face loc, în afară de el sau deasupra lui, unui Creator personal, care să nu se poată confunda cu creațiunea sa. Iar cei din urmă o admiteau fiindcă nu puteau scăpa de tirania simțurilor, care nu le arătau decât lucrurile finite, fără să le dea, nicăieri și niciodată, întuiția infinitului, și, mai ales, fiindcă rămâneau aserviți „autorităților consacrate", fără să îndrăznească, în nici un chip și cu nici un preț a gândi prin ei înșiși. Ambele aceste cauze ale insuficienței și îndărătniciei lumii filosofice din timpul său, ale celei oficiale cel puțin, le examina Giordano Bruno în restul operei latine de care ne ocupăm, care lua astfel un pronunțat caracter polemic.

Necesitatea de a subordona simțurile rațiunii, care era singură în stare să controleze pe deoparte datele lor, îndreptându-le erorile, și să le completeze pe de alta semnificarea, ridicându-se astfel treptat, prin argumentări logice, dela intuițiile concrete ale lucrurilor particulare, mărginite ca întindere, vremelnice ca durată și imperfecte ca constituție, la ideile abstracte ale unor entități generale, infinite, eterne și perfecte, o susținuse filosoful italian în alte lucrări ale sale, pe care le-am examinat mai sus, așa în cât nu mai putem reveni asupră-i. Atitudinea lui ostilă autorităților tradiționale am văzut-o de asemenea ; întrucât lua însă în lucrarea de care ne ocupăm acum forme mai accentuate, ne putem opri încă, un moment, asupră-i, spre a sublinia, ca încheiere, rolul mai mult critic pe care l-a jucat în evoluția cugetării filosofice a Renașterii.

O mai mare, mult mai mare, primejdie pentru progresul ideilor, decât predominarea simțurilor asupra rațiunii, care era o slăbiciune firească, și ca atare nevinovată, a oamenilor simpli, i se părea lui Giordano Bruno că constituia „spiritul de sectă" al oamenilor „culți" din timpul său. Organizați în caste, numeroase și puternice, oamenii aceștia puseseră mâna pe învățământul superior din mai toate țările, și, din situațiile oficiale în care se găseau, apărau cu îndărătnicie vechile concepții tradiționale, în toate domeniile, opunându-se, sub toate formele posibile și imaginabile, „noutăților" ce rezultau din cercetările libere ale învățaților independenți. Atitudinea lor îi părea autorului operei de care vorbim revoltătoare, fiindcă o considera ca nesinceră ; și o considera ca nesinceră fiindcă bănuia că era interesată. Înfățișându-se autorităților eclesiastice și politice ale timpului ca „drept

credincioşi" în toate privinţele, ca apărători convinşi ai tradiţiilor venerabile, ce asigurau mântuirea sufletească a indivizilor, pe de o parte, şi liniştea comunităţilor în care trăiau, pe de alta, oamenii de felul acesta îşi făceau cu uşurinţă drumul spre situaţiile înalte, care nu le aduceau numai beneficii morale, ci şi câştiguri materiale. Giordano Bruno releva mai ales superioritatea dispreţuitoare cu care aceşti reprezentanţi ai ştiinţei şi filosofiei oficiale priveau „noutăţile" ce „îndrăzneau" să apară, şi pe care, fără a le cerceta mai deaproape, se mărgineau a le înjosi, luând în râs pe autorii lor. Fie căruia din ei îi opunea apostrofa : Te ridici — tu! — în contra lui Aristotel? In contra atâtor altora care au gândit ca el? In contra unor oameni care au însemnat atât de mult, de vreme ce au făcut mândria timpurilor şi locurilor în care au trăit şi au lucrat şi de vreme ce omenirea, după atâtea veacuri, continuă a-i admira şi venera ? Şi fiindcă Cicerone exclamase odată „Malo cum Platone errare quam cum aliis recte sentire", Giordano Bruno i-a împrumutat fraza, adăugând-o la sfârşitul tiradei sale : „Tune contra Aristotelem, contra tantos, adversus tales ?... Malo cum illis errare quam intelligere tecum !" Pornirea sa polemică se îndrepta, în adevăr, în contra peripateticilor, de toate nuanţele, pe care îi desemna, din punct de vedere religios printr'un „presbyter", iar din punct de vedere filosofic printr'un „grammaticus". Prin această ultimă denumire, Giordano Bruno voia să sublinieze „faptul" că filosofii peripatetici nu erau, în realitate, de cât filologi. In discuţiile interminabile, dintre ei şi cu adversarii lor, nu se ocupau nicidecum de fondul filosofic al problemelor în chestie, ci numai de forma gramaticală a textelor respective, din operele lui Aristotel şi ale comentatorilor lui. Sub numele comune, însă, de „preot" şi „gramatic", contemporanii, care cunoşteau vieaţa sbuciumată şi plină de adversităţi a filosofului italian, puneau două nume proprii. „Preotul" era Boethius, care îl excomunicase în catedrala din Helmstaedt; indicaţia, destul de limpede, o găseau ei in epitetul „neotericus", care preciza înţelesul cuvântului „presbyter" ; era vorba dar de un pastor protestant ; şi cel care îl atacase mai violent fusese, tocmai, Boethius. „Gramaticul", în sfârşit, era Hoffmann, profesorul dela universitatea din Helmstaedt ; indicaţia care îl desemna, cu destulă limpezime, era epitetul de „rector", care preciza înţelesul cuvântului „grammaticus". Dintre toţi profesorii universităţii din acel oraş, cu mai multă violenţă îl atacase rectorul însuşi, care era,

pe acea vreme, intolerantul Hoffmann. Ambilor acestor reprezentanți ai peripatetismului oficial, le arunca Giordano Bruno, dela înălțimea disprețului său, sfatul din expresia clasică „ne sutor ultra crepidam!" Cismarii să nu se întindă dincolo de meșteșugul lor, încercând să pătrundă, fără nicio chemare, în domeniul superior al artei. Ba încă, adăuga în altă parte că nu ținea nicio socoteală de părerea generală a oamenilor despre ideile sale. Așa numita opinie publică nu era decât „opinia proștilor", de care el „nu se îngrijea" (Non curamus stultorum quid opinio).

Dar e timpul să încheiem această lungă analiză a operelor lui Giordano Bruno, cu o caracterizare finală a rolului pe care l-a jucat el în evoluția cugetării filosofice a Renașterii. Ca atâția din predecesorii săi, a luptat, și el, s'o libereze de tirania tradițiilor vechi, care îi împiedicau progresul. A luptat, nu poate cu mai multă putere, dar cu mai multă pornire polemică și cu mai multe scrieri, mai ușor accesibile, prin forma lor mai puțin sistematică și mai mult literară. Rolul său a fost astfel mai mult negativ, dar nu mai puțin important; ceea ce l-a pus mai ales în evidență a fost sfârșitul tragic care a făcut din îndrăznețul campion al liberei cugetări un martir al ei. Influența părții pozitive sau constructive a operelor sale a fost mai puțin vizibilă, cu tot aspectul ei mistic atât de pronunțat. Ca o dovadă ne poate servi faptul că cel mai însemnat din misticii dela sfârșitul veacului al XVI-lea și dela începutul celui următor, Iacob Böhme, nu s'a desvoltat sub influența lui Giordano Bruno, ci sub influența lui Paracelsus, — cum vom vedea în capitolul următor. O altă dovadă o putem găsi în faptul că aspectul mistic al concepțiilor filosofului italian a găsit mai multă prețuire mai târziu, la începutul veacului al XIX-lea, în timpul romantismului și idealismului german, la câțiva din cugetătorii prinși în vâltoarea acelei perioade de mare efervescență intelectuală și afectivă, ca Iacobi, Schelling și Steffens. Cititorii pot consulta, în această privință, capitolele respective din volumul al doilea al lucrării mele „Istoria filosofiei contemporane". [1])

1) Cei ce s'ar interesa mai de aproape de viața și activitatea lui Giordano Bruno mai pot consulta, pe lângă lucrările citate în acest capitol, și pe cele următoare: Berti, Vita di Giordano Bruno, Firenze, 1868; Berti, Documenti intorno a Giordano Bruno, Firenze, 1880; Sigwart, Die Lebensgeschichte Giordano Brunos, Tübingen, 1880; Brunnhofer, Giordano Brunos Weltanschaung und Verhängnis, Leipzig, 1883; Plumptree, Life and Works of Giordano Bruno, London, 1884.

CAPITOLUL II

MISTICISMUL

IACOB BÖHME

Neoplatonismul, care luase în timpul Renaşterii o desvoltare neaşteptată, întinzându-şi influenţa, cum am văzut în volumul al doilea al acestei lucrări, nu numai asupra lumii filosofice, ci şi asupra celei ştiinţifice, nu putea să nu ducă în cele din urmă la un misticism mai accentuat şi mai bine caracterizat. Nu însă în Italia, unde atmosfera generală a timpului nu înlesnea o asemenea evoluţie a acelei vechi direcţii de gândire, ci în Germania, unde protestantismul, cu nevoia de adâncire individuală a problemelor religioase, pe care o impunea credincioşilor săi, crease o ambianţă sufletească mai favorabilă. Principalul reprezentant al acestei evoluţii a fost un om modest, ca situaţie socială, şi cu mijloace reduse, din punct de vedere material, un mic meseriaş, pe care lipsa de cultură clasică îl împiedicase să ia cunoştinţă de isvoarele originale, din antichitate, ale neoplatonismului. Nu putuse urmări nici măcar manifestările lui mai noui, din timpul Renaşterii, cum erau acelea ale Academiei platonice din Florenţa, — nu, cel puţin, în mod direct. Influenţa lor nu se putuse exercita asupră-i decât în mod indirect, prin operele lui Paracelsus, care, fiind scrise în limba germană, îi erau accesibile. Din acele opere luase Iacob Böhne, micul meseriaş de care e vorba, cele câte va concepţii, pe care se întemeia misticismul său, cu un aspect ce părea mai mult, dacă

nu exclusiv, religios, dar a cărui desfășurare nu era lipsită de un colorit filosofic destul de pronunțat.

Factorul de căpetenie al acestei evoluții finale a neoplatonismului din timpul Renașterii a fost, cum am zis, nevoia de adâncire interioară, subiectivă, a problemelor religioase, peste marginile ritualului exterior, obiectiv, al cultului oficial, pe care o adusese cu sine protestantismul și care nu-și putea găsi satisfacția decât în cercetări mai întinse, pe terenul filosofiei propriu zise. „Cismarul din Görlitz" cum îi ziceau lui Iacob Böhme contemporanii săi, nu-și putuse lua elementele filosofice ale meditațiilor sale solitare decât din operele lui Paracelsus. Dacă nu l-am studiat totuși după acest protagonist al mișcării științifice din timpul Renașterii, în volumul precedent al acestei lucrări, a fost numai spre a nu întrerupe continuitatea expunerii începuturilor acelei mișcări, prin intercalarea unor concepții eterogene. Era mai firesc să-i rezervăm un loc aici, unde studiem ultimele forme ale cugetării filosofice a Renașterii, — cu atât mai mult, cu cât problema binelui și a răului, care constituia centrul speculațiilor mistice ale lui Iacob Böhme, stă într'o legătură mai directă și mai strânsă cu direcțiile etice din perioada culturală de care ne ocupăm și pe care urmează să le studiem în volumul de față.

I

Trebue să aruncăm însă mai întâi o privire asupra modului cum s'a desvoltat, în lumea protestantă germană, nevoia de adâncire sufletească individuală a problemelor teologice, și cum a ajuns în cele din urmă să ia, cu Iacob Böhme, formele și proporțiile cu care și-a făcut loc în istoria cugetării filosofice a Renașterii. Ca o pornire strict personală, nevoia de care e vorba s'a manifestat, înainte de ori ce gând de răsvrătire împotriva catolicismului, în evoluția sufletească a lui Luther însuși. El fusese, în tinerețe, student în drept la universitatea din Erfurt și dusese viața obișnuită, atât de sgomotoasă și de veselă, cu multe cântece și nu puțină băutură, a studenților germani. La un moment dat, însă, o schimbare neașteptată, adâncă și radicală, s'a produs în dispozițiile sale afective și în orientarea sa intelectuală, în urma unei „spaime de sus". In timpul unei excursii, pe care o făcea în tovărășia unui prieten, a izbucnit o furtună violentă,

şi un trăznet căzând, cu un sgomot îngrozitor, asupra tovarăşului său de drum, l-a lăsat mort pe loc. Acea întâmplare nenorocită l-a silit să se gândească la „soarta", atât de nesigură, a fiecăruia, la „neprevăzutul" ce ameninţa, la fiecare pas, desfăşurarea vieţii omeneşti, pe pământ, şi la ceea ce o aştepta „pe urmă", după moarte. Sguduirea sufletească fusese atât de puternică, în cât l-a făcut să-şi părăsească studiile şi să intre, la vârsta de 22 de ani, în mânăstirea Augustinilor din Erfurt, ca să se pregătească pentru „vieaţa viitoare", pe care putea fi chemat s'o înceapă, pe neaşteptate, în fiece clipă. Acolo însă, prin purtarea sa exemplară, din punct de vedere creştinesc, şi prin stăruinţa neobosită cu care studia teologia, ce-i rămăsese necunoscută la universitate, a atras asupră-şi atenţia autorităţilor eclesiastice locale. Vicarul provincial al ordinului călugăresc din care făcea parte, Iohann von Staupitz, l-a sfătuit să aprofundeze, în deosebi, filosofia sfântului Augustin, ca fiind cel mai însemnat dintre „părinţii bisericii' şi ca putând să-i fie de mai mult folos.

Luther l-a ascultat, cu supunerea pe care i-o datora şi cu umilinţa de atitudine pe care şi-o impusese. Iar rezultatul a fost că, prin concepţia „creaţiei continuate" şi a „predestinaţiei", a căzut sub influenţa neoplatonismului antic. Sfântul Augustin fusese, în adevăr, un adept al acestei doctrine, ale cărei urme erau vizibile în filosofia sa. După Plotin, bunăoară, „multiplicitatea şi diversitatea" lumii, cu nenumăratele ei lucruri, atât de deosebite unele de altele şi atât de schimbătoare, ieşea printr'o neîntreruptă „emanaţie", din „unitatea unică şi invariabilă" a principiului creator. In mintea sfântului Augustin, când s'a convertit la creştinism, acea „emanaţie" a luat forma „creaţiei divine continuate". Cu şi mai multă tărie decât vechiul testament mozaic, noul testament creştin susţinea că Dumnezeu a creat lumea din nimic, prin puterea supranaturală a „cuvântului" său. Ca atare, ea nu putea avea o existenţă independentă de acea putere, ce reprezenta voinţa creatoare a lui Dumnezeu. Şi'n adevăr, în afară de acea putere, lumea nu mai putea găsi nici un alt suport al existenţei sale. Ea nu-şi putea sprijini fiinţa pe ceva ce ar fi existat înainte şi independent de acţiunea creatoare a lui Dumnezeu, — pe o materie de pildă, pe care actul creaţiunii n'ar fi făcut decât s'o transforme, — ca în ipotezele cosmogonice ale altor religii. Lumea creată din nimic nu-şi putea „conserva" prin urmare existenţa decât prin „continuarea" neîntreruptă a acţiunii creatoare a lui Dumnezeu. In

această concepție însă, a „creației continuate", care era un echivalent al „emanației" neoplatonice, tot ce se întâmpla în lume isvora deadreptul din voința divină. Dacă dar un om trăia pe pământ așa, încât să poată ajunge, după moarte, la fericirea veșnică din „împărăția cerului", acest fapt nu constituia un „merit" al lui, ci o manifestare a „grației" divine. Iar dacă un alt om ducea pe pământ o vieață plină de păcate, așa încât nu se putea aștepta după moarte decât la chinurile veșnice ale iadului, nu era din „vina" lui ; acest fapt era o consecință a „predestinației" ca efect al „prevederii" divine. Atotștiutor fiind. Dumnezeu „vedea" de mai 'nainte, într'o clipă unică a gândirii sale, întreaga desfășurare a întâmplărilor din lume. Toate faptele bune și toate faptele rele, ale tuturor, erau astfel voite, deopotrivă, de Dumnezeu, fără ca mintea omenească să poată înțelege de ce. Căci ea nu putea înțelege decât invocând cauze și motive, iar Dumnezeu, fiind absolut liber, nu putea fi determinat, în acțiunea sa creatoare, de absolut nimic.

Așa fiind, însă, modul cum trăia omul, pe pământ, devenea indiferent. Singura regulă de observat, în vieață, era ca fiecare să urmeze indicațiile trebuințelor sale firești. De vreme ce le avea, fără să și le fi dat el însuși, era dator să creadă că i le dase Dumnezeu, — și voința lui trebuia respectată. Ascetismul monastic, cu celibatul, cu posturile și cu celelalte forme de autochinuire, devenea astfel inutil, întrucât nu putea schimba nimic din „soarta", hotărîtă pe calea „predestinației", a celor ce îl practicau. In criza sufletească gravă, prin care trecea, sub influența, adânc turburătoare, a acestor idei, i-a venit în ajutor, lui Luther, dogma creștină a răscumpărării. Era, în adevăr, o dogmă de o însemnătate capitală, întrucât jucase un rol decisiv la constituirea creștinismului ca o religie nouă, în momentul când se separase de vechiul mozaism, din sânul căruia ieșise. Pentru contemporanii ce văzuseră apariția lui, creștinismul nu era decât o sectă mozaică, compusă din cei ce credeau în realizarea profeției biblice a venirii lui Mesia, pe care îl socoteau întrupat în Isus Cristos. Ceea ce a determinat ruperea definitivă a creștinismului inițial de mozaism și transformarea lui treptată într'o religie nouă, a fost faptul că vieața lui Isus Cristos și, mai ales, moartea lui pe cruce, nu răspundeau nici de cum imaginei tradiționale a lui Mesia, așa cum o avuseseră totdeauna teologii evrei, și, după ei, masele credincioșilor. In adevăr, toți își închipuiseră pe mult așteptatul Mesia ca pe un „trimis de sus",

era drept, dar sub forma unui om atotputernic, care, cu înfăţişarea unui rege victorios, ar fi învins neamurile ce asupreau „poporul ales“ şi, aşezându-se pe tronul lui Solomon şi al lui David, ar fi întins domnia adevăratului Dumnezeu, „Jahve“, asupra întregului pământ. Isus Nazarineanul, însă, nu le părea a fi decât un om slab şi umil, care propovăduia dimpotrivă supunerea faţă de puterile politice asupritoare, şi, în loc să urce, înconjurat de nimbul biruinţei, treptele unui tron regal, a fost suit pe cruce de călăii străinilor stăpânitori, ca un sclav condamnat să moară pentru crimele lui. Acest contrast, atât de izbitor, între aşteptările seculare ale poporului evreu şi realitatea brutală pe care o vedea desfăşurându-se dinaintea ochilor săi uimiţi, părea inexplicabilă, trezea îndoieli grele şi ducea la necredinţă. Cel dintâi care s'a străduit să explice inexplicabilul a fost apostolul Pavel. Cu el a apărut ideea ispăşirii simbolice a păcatelor omenirii întregi, nu numai ale poporului evreu, — prin moartea pe cruce a unui Om ce reprezenta pe toţi oamenii, fără deosebire, fiindcă era Fiul lui Dumnezeu şi nu se făcuse om decât numai în acest scop. Aşa a luat naştere dogma răscumpărării, care s'a desvoltat apoi treptat cu diferiţii „părinţi ai bisericii“, şi a înlesnit transformarea creştinismului într'o religie nouă, care, întrucât urmărea mântuirea omenirii întregi, putea aspira să devină o religie universală, în opoziţie cu vechiul mozaism, care nu era decât o religie naţională.

Asupra acestei dogme i-a atras atenţia tânărului Luther, — care, chinuit de misterul tragic al predestinaţiei şi ne mai văzând calea mântuirii, căzuse bolnav, — duhovnicul său, un călugăr bătrân şi evlavios. Când frământatul „novice“ i-a mărturisit, în spovedania sa, toate păcatele pe care credea că le comisese şi dintre care cel mai mare i se părea că era „îndoiala“ cu privire la posibilitatea „mântuirii“, venerabilul „pater“ l-a întrebat: De ce ai uitat că Isus Cristos a murit pe cruce ca să ispăşească, în mod simbolic, toate păcatele, trecute, prezente şi viitoare, ale întregii omeniri? Ca la lumina unui fulger, care îi străbătea întunericul din suflet, a întrevăzut atunci Luther calea mântuirii: era deajuns să creadă cu tărie în puterea supranaturală a jertfei Mântuitorului. Apropiindu-se, prin această credinţă, de Isus Cristos, identificându-se în cele din urmă cu El, atunci când credinţa sa ajungea la apogeu, devenind absolută, îşi putea asigura fericirea veşnică din vieaţa de apoi. Pe această cale, apoi, l-a ajutat pe Luther să meargă mai departe citirea operelor ră-

mase de pe urma misticilor germani din trecut, Eckhart, Suso, Tauler și, mai ales, Thomas von Kempen (a Kempis), a cărui carte „Von der Nachfolge Christi" i-a adus multă ușurare.

Dovada perioadei de misticism pe care o străbătea a dat-o Luther însuși editând, în 1516, cărticica „Von der deutschen Teologie", al cărei autor nu se cunoștea, dar care era mult ititată, și adăugându-i o prefață. Ceea ce urmărea, printr'însa cel ce o scrisese, era să lămurească cuvântul, atribuit apostolului Pavel: „Când va veni Desăvârșitul, va înceta Imbucătățitul", cuvânt care în textul german suna: Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören". Prin „Desăvârșitul" înțelegea apostolul Ființa supremă, care cuprindea și închidea în sine totul, fără de care și în afară de care nu se mai putea găsi existență adevărată și durabilă, care nu se mișca și nu se schimba în Ea însăși, dar mișca și schimba toate lucrurile. Iar prin „Imbucătățit" înțelegea apostolul orice își avea isvorul în „Desăvârșit", dar era „ceva" care avea o individualitate și, ca atare, trebuia să aibă o întindere mărginită și caractere particulare. era adică finit și imperfect, în opoziție cu isvorul său suprem, care era infinit și perfect. In lumea omenească, „Imbunătățitul" era omul însuși, la care individualizarea ajungea la maximum. Prin calitățile particulare, nu numai trupești, ci și sufletești, oamenii se deosebeau, unii de altii, mai mult, mult mai mult, decât animalele sau plantele din aceleași specii. Când însă „Desăvârșitul", adică Dumnezeu, se coboară în sufletul omului, care îl „simte" și îl „recunoaște", ca atare, atunci „individualitatea" lui dispare, „euitatea" lui (seine Ichheit) încetează. „Bucățica", infimă și izolată, din existența cosmică, pe care o reprezenta omul până atunci, se întoarce în „Totul" din care se desprinsese și se confundă cu El. Iar în această confundare își găsește omul, nu numai împăcarea vremelnică, ci și mântuirea veșnică, a sufletului său.

Cum se poate ajunge însă la acest rezultat? Firește, Dumnezeu se poate coborî oricând, printr'o liberă determinare, în sufletele oamenilor pe care îi socotește vrednici de o asemenea favoare. Dar e o datorie a tuturor să dorească „grația" divină. Iar condiția dorinței este iubirea. Omul, în adevăr, nu dorește decât ceea ce iubește. Ca să obțină deci grația divină, omul trebue s'o dorească cu ardoare, și ca s'o dorească cu ardoare, trebue să iubească, cu statornicia și adâncimea ce se cuvin, pe Dumnezeu, ținându-și pururea mintea și inima pline de gândul

lui, neturburat şi neîntunecat de nicio altă preocupare lumească. Aceasta era atitudinea mistică, pe care o propovăduia cartea editată de Luther şi pe care o adoptase el însuşi. Cu ea a intrat el în luptă, împotriva abuzurilor catolicismului, care cobora viaţa religioasă a credincioşilor săi la un nivel neînchipuit de josnic. Ca să-şi asigure mântuirea sufletelor, oamenii nu mai aveau nevoie, nici măcare să creadă în Dumnezeu, necum să se străduiască a se apropia de El, prin iubire. Le era de ajuns să cumpere „indulgenţele", prin care biserica romană le ierta toate păcatele, nu numai pe cele pe care le comiseseră, ci şi cele pe care le mai puteau comite, oricât de multe şi de mari ar fi fost. Aşa a început, din nevoia mistică de adâncire a vieţii religioase, marea mişcare a protestantismului.

Când însă noua confesiune s'a constituit, fixându-şi articolele de credinţă, atitudinea lui Luther faţă de necesităţiie vieţii religioase s'a schimbat. Adâncirea ei interioară rămânea, firește, indispensabilă, dar trebuia completată cu adeziunea formală la dogmele care deosebeau pe protestanţi de catolici. Ba chiar, în cursul luptelor confesionale care luau, în veacul al XVI-lea, proporţii din ce în ce mai mari, această din urmă necesitate, devenind mai imperioasă, a trecut pe primul plan. Nevoia de adâncire interioară a vieţii religioase a rămas astfel să fie susţinută mai departe de misticii propriu zişi, care n'au lipsit a-şi lua această sarcină. Aşa au fost Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck şi Valentin Weigel, ca precursori ai lui Iacob Böhme, cu care acea direcţie de gândire a luat proporţii mai impunătoare şi un aspect filosofic ce i-au asigurat un loc în filosofia Renaşterii.

Cel dintâi dintr'înşii a luat chiar o atitudine polemică hotărîtă în contra lui Luther, acuzându-l că nu rămăsese consecvent cu punctul său de vedere iniţial, ci se întorsese la acela al catolicismului. Nu susţinuse el la început, în perioada sa de răsvrătire în contra „papismului", că religia nu consta în adeziunea teoretică la o doctrină, ci era o renaştere sufletească prin credinţă ? Şi ce urmase, apoi ? După ce se înlăturase sau, cel puţin, se slăbise, la mii şi mii de oameni, tirania tradiţională a dogmelor catolice, se constituiseră alte dogme, în care pastorii, prin predicile lor şi prin dreptul de a refuza împărtăşirea, obligau pe toţi protestanţii să creadă cu tărie. „Mântuirea" nu atârna însă de ascultarea predicilor şi de „taina" împărtăşirii, care alcătuiau numai ritualul bisericii „aparente", adică vizibile

sau „externe". Biserica „reală" era cea invizibilă sau „internă", din sufletul fie cărui credincios adevărat. Din acest punct de vedere, orice om era un preot, — era preotul bisericii sale lăuntrice, în care nu se oficiau ceremonii rituale pompoase, în care nu exista decât credința simplă și umilă, dar adâncă și nestrămutată, ca stare afectivă mai mult decât ca atitudine intelectuală.

In acelaș timp cu Kasper Schwenckfeld, întoarcerea la misticismul inițial al lui Luther a mai fost preconizată de Sebastian Franck, cu care însă a luat un început de formă filosofică. După el, Dumnezeu, la care toți oamenii voiau să ajungă, nu se putea defini. Numai lucrurile particulare, fiind mărginite și având calități ce le deosebeau unele de altele, se puteau defini. Dumnezeu însă era tot ce exista, fără să fie nimic, anume, din ceea ce există, fără să fie adică nici unul din lucrurile particulare ce alcătuiau lumea în general. Intrucât însă era cauza generatoare și esența constitutivă a tot ce există, putea fi conceput ca fiind „totul în tot" (alles in allem) ; iar ca atare avea, în mod indistinct, tot cea ce distingea ființele și lucrurile ce alcătuiau lumea. Dumnezeu era lumina ce le lumina pe toate, era căldura ce le încălzea pe toate, era mișcarea ce le mișca pe toate, fără a se pierde însă în niciuna dintr'însele, rămânând adică pururea ceea ce era, fără nici o mișcare și fără nici o schimbare, din punct de vedere fizic. Din punct de vedere intelectual și moral, de asemenea, Dumnezeu era, în mod indistinct, tot ceea ce distingea ființele care aveau calități de acest fel ; era înțelepciunea și iubirea, era bunătatea și dreptatea, pe care oamenii nu le posedau decât numai parțial și în proporții foarte diferite. De aceea, în fiecare om existau două „principii", unul general, sau divin, altul particular sau omenesc. Iar mântuirea fiecăruia atârna de alegerea unuia sau altuia din aceste două prinipii, ca îndreptar al vieții sale. Cel ce alegea pe cel dintâi, înlăturând pe cel de al doilea, se lepăda de sine însuși, ca om, de eul său individual, ca să trăiască numai „prin" și „pentru" Dumnezeu. Un asemenea om ajungea a fi un creștin adevărat, chiar dacă nu cunoștea dogmele creștinismului, chiar dacă nu citea scripturile sfinte și nu asculta predicile pastorilor. Căci, ceea ce făcea pe creștinul adevărat era credința, — numai credința. Iar credința nu consta în „adeziunea" la un corp de dogme, ci în „transformraea lăuntrică" (der Glaube besteht nicht im Jasagen, sondern in der inneren Umwandlung). Dogmele, cu scripturile sfinte, din care

isvorau sau pe care se întemeiau, au alcătuit la început armătura exterioară, cu ajutorul căreia s'a constituit creştinismul, ca o religie nouă ; ceea ce îi constituia însă esenţa, ca religie, era credinţa adevărată şi adâncă, a primilor creştini. Iar acea credinţă iniţială a slăbit mult, în decursul timpului, cum s'a văzut la atâţia dintre catolicii care au provocat indignarea şi revolta lui Luther. Creştinismul era astfel ameninţat să înceteze de a mai fi o religie, rămânând numai o teologie, adică un obiect de speculă, teoretică şi practică, pentru reprezentanţii bisericii. Şi, ca să dovedească repulsiunea pe care i-o provoca o asemenea speculă, Franck, care începuse prin a fi pastor protestant, a renunţat la acea situaţie. Ca să trăiască, s'a făcut... fabricant de săpun, iar că să-şi poată edita cărţile, prin care voia să lumineze lumea, s'a făcut tipograf.[1])

Ca şi activitatea lui Schwenckfeld, aceea a lui Franck s'a desfăşurat în prima jumătate a veacului al XVI-lea, şi n'a rămas fără ecou. Thauler, ca adept al lui Schwenckfeld şi Arnd, ca adept al lui Franck, au căutat să răspândească ideile lor, sub forme mai populare, în marile mase. Dar ei rămâneau, încă, pe terenul strict religios. Un aspect mai filosofic a luat misticismul german, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, cu Valentin Weigel, cu care a început să se simtă influenţa, asupra acestei direcţii de gândire şi de simţire, a concepţiilor lui Nicolaus Cusanus şi ale lui Paracelsus. El era pastor, şi a păstrat această situaţie, la Zschopau, douăzeci şi unu de ani, deşi nu se împăca cu „noua ortodoxie" luterană, cum i se zicea organizării dogmatice, din ce în ce mai strânse, a protestantismului german. Iar explicarea era că lucrurile, pe care le scrisese spre a-i arăta neajunsurile, nu s'au publicat decât după moartea lui. El a închis ochii în 1588, iar prima sa lucrare „Libellus de vita beata" a apărut deabia în 1609, — după care au urmat, ca să nu menţionăm decât pe cele mai însemnate, „Der güldene Griff", în 1613, „Vom Ort der Welt", în acelaşi an, şi „Erkene dich selbst", în 1615. Concepţia aoua, pe care a întrodus-o Valentin Weigel în desvoltarea misticismului german, a fost părerea lui Paracelsus că omul era un „microcosm", care reproducea, în mic „macrocosmul", cu toate elementele esenţiale ce-l compuneau. Prin corpul său, omul participa la vieaţa lumii pământeşti, adică

1) Cf. asupră-i şi asupra contemporanului său Schwenckfeld : O. Borngräber, Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit an Schwenckfeld, Thauler und Franck, Leipzig, 1907.

a lumii elementelor materiale ; prin „rațiunea“ sa, ca funcțiune de căpetenie a „spiritului“ său omenesc, participă la viața lumii cerești, adică a ideilor „inteligibile“ sau a „îngerilor“ ; prin „intelectul“ său în sfârșit, ca funcțiune esențială a „sufletului“ său nemuritor, participa la viața lui Dumnezeu însuși. De unde rezulta că, spre a cunoaște aceste diferite părți ale existenței cosmice, omul trebuia să se cunoască „pe sine însuși“. Cunoștință adevărată nu putea fi, astfel, decât „cunoștința de sine însuși“. Cunoștința lucrurilor sensibile părea, era drept, că îi era procurată omului de ele însele, prin acțiunea pe care ele o exercitau asupra organelor lui senzoriale. In realitate însă, ele nu erau decât „ocaziile“, cu prilejul cărora apăreau în mintea omului imaginile lucrurilor, pe care el le avea mai dinainte în sine însuși, grație înrudirii lui cu acele lucruri prin structura lui, ca „microcosm“. Tot așa, avea omul în sine însuși cunoștințele privitoare la lumea cerească a îngerilor și la viața divinității, — cunoștințe ce erau puse dela început, în natura sa microcosmică, de Creatorul a tot ce există. Nu dar în „litera“ cărților sfinte trebuia să caute omul pe Dumnezeu, ci în sine însuși, prin adâncirea vieții sale sufletești, iar ca să-l găsească, trebuia să renunțe la „euitatea“ sa (seine Ichheit soll er aufgeben). Când izbutește s'o facă, „se naște“ într'însul Isus Cristos, — ceea ce constitue „renașterea“ omului. Murind ca om, el renaște ca fiu al lui Dumnezeu, și mântuirea îi este asigurată prin identificarea lui cu Mântuitorul, care îi răscumpără păcatele, deschizându-i larg și neted, drumul fericirii veșnice din viața de apoi.

II

Culmea a atins'o însă desvoltarea misticismului german, la sfârșitul veacului al XVI-lea și la începutul celui următor ca Iacob Böhme. El se născuse în 1575 la Alt Seidenberg, un sat de lângă orășelul Görlitz, din provincia saxonă Oberlausitz. Părinții săi, țărani simpli și săraci nu i-au putut ajuta cu nimic desvoltarea. De-abia învățase, la școala din sat, să citească și să scrie, și l-au pus la treabă, ca păzitor de vite. In lungile ceasuri de singurătate pe care le petrecea pe câmp, în preajma turmelor pe care le supraveghea, mintea lui de copil precoce nu sta pe loc. Se gândea la ceea ce citea, în fiecare zi, cu părinții săi, din Biblie, și la predicile pe care le asculta în fie-

care Duminică, la biserică; își amintea evenimentele de căpetenie ce alcătuiau istoria creștinismului și căuta, cum sfătuia pastorul satului pe toți credincioșii ce veneau să-l asculte, să-și lămurească înțelesul lor mai adânc, pentru ca să ajungă a cunoaște mai bine voința lui Dumnezeu și a i se conforma cu mai multă siguranță. In liniștea lui tăcută, copilul devenea astfel din ce în ce mai absorbit, mai absent, și a început să aibă vi-ziuni. Odată, suindu-se pe muntele Landskrone, din vecinătatea satului, a văzut, în marea stâncă roșie ce-i forma vârful, deschizătura unei peșteri, în care se afla o ladă cu bani de aur. Speriat, a luat-o la fugă și s'a întors acasă. Când s'a aflat, în Alt-Seidenberg, ce văzuse micul păzitor de vite, cei ce cunoșteau vârful muntelui au râs, zicând că copilul, dacă nu voia să-i mintă, adormise poate, acolo sus, și visase; alții însă, mai neîncrezători sau mai lacomi, s'au pus numai decât pe drum, dar n'au descoperit nicăieri, nici gura peșterii, nici lada cu bani de aur din lăuntrul ei. S'a putut stabili astfel că micul Iacob Böhme avusese o vedenie, pe care el însuși o interpreta, ulterior, ca o cursă pe care i-o întinsese diavolul, ca să-l facă să comită, ca intenție cel puțin, păcatul de a-și însuși ceea ce nu-i aparținea.

Fiindcă însă, cu preocupările sale religioase, ce păreau a deveni din ce în ce mai intense, tânărul devenea din ce în ce mai absorbit, mai absent, ca „dus pe altă lume", părinții săi nu l-au mai lăsat să facă pe păzitorul de vite și l-au trimis la un cismar prieten din Görlitz, ca să învețe o meserie mai bună, care, în același timp, l-ar fi ocupat toată ziua. Acolo, destoinicia și silința cu care lucra, precum și scrupulozitatea cu care își îndeplinea datoriile, i-au atras, destul de repede, încrederea patronului său. Dar preocupările religioase nu-l părăsiseră, și, într'o zi, a avut din nou o vedenie. Intr'o după amiază, pe când era singur în prăvălia patronului său, un străin, îmbrăcat în veșminte neobicinuite prin partea locului, a venit să cumpere o pereche de cisme. Ne având dreptul să vândă nimic în lipsa stăpânului, tânărul lucrător i-a spus că nu-l putea servi. Dar străinul a insistat, declarând că era călător și avea o nevoie neapărată. Ca să scape de el, Iacob Böhme i-a cerut un preț pe care credea că n'avea să-l plătească. Dar străinul a pus banii pe masă, a luat cismele și a plecat. Când a ieșit însă afară, s'a oprit în mijlocul drumului și l-a chemat pe tânărul lucrător pe nume. Surprins, fiindcă nu-și putea da seamă de unde și de când îl cunoștea, s'a dus să vadă ce voia. Străinul i-a luat mâna dreaptă,

l-a privit cu o blândeţe plină de gravitate şi i-a zis: „Iacob, tu eşti mic, dar ai să te faci mare şi ai să ajungi un cu totul alt om, aşa în cât lumea o să se mire. Să fii numai evlavios, să te temi de Dumnezeu şi să-i cinsteşti cuvântul. Să citeşti regulat sfânta scriptură, ca să găseşti în ea învăţătură şi mângâiere. Căci ai să suferi de multe nevoi, de sărăcie şi de persecuţii. Să fii totuşi bun şi să rămâi statornic. Dumnezeu te iubeşte şi o să te bucuri de mila lui". Uimit, tânărul lucrător a povestit patronului său, când s'a întors la prăvălie, ceea ce se întâmplase. Dar realitatea i-a desminţit povestirea: din prăvălie nu lipsea nicio pereche de cisme, iar banii plătiţi de străin nu se găseau nicăieri. Ceea ce era o dovadă neîndoioasă că tânărul stăpânit de preocupări religioase avusese din nou o vedenie.

De atunci înainte, însă, părea din ce în ce mai gânditor, mai absorbit, mai absent; îşi supraveghea din ce în ce mai mult conduita şi supraveghea şi pe aceea a tovarăşilor lui de lucru. ~~cărora le făcea, cu blândeţe dar nu fără severitate, observări,~~ când se abăteau, în vorbă şi în faptă, dela datoriile creştineşti, le ţinea chiar, când vedea că era nevoie, mici predici, cu avertismente edificatoare. (mit erbaulichen Ermahnungen). Cu toată încrederea pe care o avusese până atunci în el, patronul nu mai putea suferi totuşi noua lui purtare ,fiindcă ducea uneori la discuţii şi conflicte, care turburau sau chiar împiedicau lucrările atelierului. Iar rezultatul a fost că, în cele din urmă, l-a concediat, zicând că n'avea nevoie de un „profet", ci de un „meserias" care să-şi vadă de treabă.

Iacob Böhme a trebuit dar să plece din Görlitz, ca să-şi găsească de lucru în alte părţi. Mai mult, însă, decât de această nevoie practică, era mânat el de dorinţa de a cunoaşte lumea, sub aspectul ei religios, ca să poată învăţa mai mult dela autorităţile eclesiastice mai mari, ce-şi dăruiau luminile în alte locuri, mai însemnate decât satul şi oraşul unde trăise până atunci. Această parte a vieţii lui e puţin cunoscută. Nu se ştie bine pe unde a umblat. Se ştie, în schimb, destul de bine la ce rezultate a ajuns, adică ce constatări a făcut, pelerinul doritor de învăţătură, în cursul rătăcirilor sale prin lume. A găsit pe creştini împărţiţi, pretutindeni, în „secte', care se duşmăneau reciproc, atacându-se cu violenţă şi persecutându-se, cu o ură neîmpăcată. Catolicii şi protestanţii, luteranii şi calviniştii dădeau, pretutindeni, spectacolul dezolant al unui război fratricid, de o inexplicabilă sălbăticie. Şi Iacob Böhme s'a întrebat, cum se putea îndrepta răul,

cine își putea lua sarcina de a propovădui din nou iubirea aproapelui, din care Mântuitorul făcuse temelia creștinismului. S'a întrebat chiar dacă nu era dator să încerce el însuși. Dar cum putea îndrăzni el, umilul meseriaș, care nu învățase nimic, să se gândească la așa ceva? Sentimentul, că avea totuși datoria să facă ceva, continua totuși să-l stăpânească, să-l obsedeze chiar, silindu-l să înceapă a se pregăti, pentru orice eventualitate. Pe lângă Biblie, a căutat să citească și cărți profane, din cele ce se ocupau de „soarta" lumii și de „viitorul" ei. Il atrăgeau în deosebi cărțile de astrologie. Intrucât totul pornea, în lume, dela Dumnezeu, prezicerile astrologilor erau poate, și ele, forme omenești ale revelației divine. Așa a ajunns să citească el, între altele, și cărțile lui Paracelsus, care erau pe acea vreme foarte discutate și mult răspândite.

Ceea ce-l îndemna însă, mai ales, să rămână pe calea pe care o apucase era ideea că umilința situației în care se găsea, lipsa mijloacelor materiale și lipsa de cultură, nu erau numaidecât piedici de neînlăturat, pentru misiunea pe care putea fi „chemat" s'o ia asupră-și. Nu fuseseră oare apostolii lui Cristos oameni tot așa de simpli, de săraci, de neînvățați? Dar „Sfântul Duh" se coborîse asupră-le, îi luminase, le dase puterea să propovăduiască „legea cea nouă", făcând din ei stâlpii creștinismului. Și nu zisese oare Mântuitorul că Dumnezeu nu refuza ajutorul său nimănui din cei ce i-l cereau, în toată curățenia cugetului, învrednicindu-se, prin sfințenia vieții și prin rugăciunile lor fierbinți, să-l dobândească? Iacob Böhme a intrat astfel, la un moment dat, într'o perioadă de misticism religios acut, combinat cu rugăciuni neîntrerupte și cu practici ascetice excesive. Nu se mai gândea decât la Dumnezeu, rugându-l să-l ajute, petrecea, în toate bisericile pe care le întâlnea în cale, ceasuri întregi, în genunchi, nu mai mânca și nu mai bea, uneori câte mai multe zile în șir, absolut nimic. Iar rezultatul a fost că i s'a părut într'o zi, că „luminile de sus" se coborau în sfârșit în sufletul său. O mulțumire neînchipuită și o bucurie fără margini l-au cuprins atunci. Inconjurat „șeapte zile" de-a-rândul de „lumina cerească", a trăit „ca în vis" într'o „altă lume" decât cea pământească. Iar când s'a întors într'însa după lungă stare extatică prin care trecuse, a rămas cu sufletul plin de o tainică așteptare. Și s'a hotărît să-și organizeze viața și din punct de vedere practic, pentru ca „să fie gata" când avea să-i vină „chemarea de sus".

S'a întors dar, către 1595, la Görlitz, a deschis un atelier de cismărie și, ca să-și îndeplinească toate datoriile vieții, s'a căsătorit. Muncea, de dimineața până seara, făcând totul singur, cu mâna sa proprie, citea regulat Biblia, se ducea cât mai des la biserică, și — aștepta. „Semnul de sus" nu i-a venit însă prea curând. De-abia peste vreo cinci ani, prin 1600, a primit o primă indicație. Pătrunzând în locuința sa printr'o fereastă deschisă, soarele se reflecta, pe fundul unui vas de zinc, cu atâta preciziune, în cât o idee subită i-a venit meditativului cismar: era posibil ca lucrurile mari să se manifesteze în cele mici, și să ajungă a fi astfel cunoscute cu mai multă ușurință, — ceea ce era foarte important, ca descoperire metodică, în vederea cercetărilor de întreprins pentru înțelegerea lumii. O idee analoagă găsise el în cărțile lui Paracelsus, care zicea că natura întreagă se rezumă, ca într'o miniatură, în om, și poate fi studiată într'însul. Acea idee, care îl mirase la început, o înțelegea el acum mai bine, și, mai ales, îi întrevedea uimitoarele consecințe. Dacă putea cunoaște natura în om și, după aceeași normă, pe Dumnezeu în natură, atunci, putea nădăjdui să descopere în sine însuși Ființa supremă care crease lumea. Mai mult încă, problema răului, care îl neliniștea de câtva timp, din ce în ce mai de mult, părea a începe să i se lămurească. Începea anume să înțeleagă, ca printr'o inspirație de sus, că nimic nu-și putea manifesta existența decât prin opoziție cu contrariul său. Unui om care îi întorcea spatele, soarele nu-i putea arăta puterea sa luminoasă decât lovindu-se de pereții obscuri ai unui lucru care, răsfrângându-i razele de lumină, le îndrepta spre ochii lui. Acesta era sensul adânc a ceea ce văzuse el în fundul vasului de zinc din odaia sa. Și, întrevăzând marea importanță a acestei descoperiri, a fost cuprins de o mare însuflețire. Căzând în genunchi, a mulțumit lui Dumnezeu pentru ajutorul pe care începuse să i-l dea. Iar ca să cinstească acest ajutor, și-a prefăcut ziua de lucru în zi de sărbătoare, plecând la plimbare, spre a rămânea liber să se gândească numai la ceea ce descoperise.

In sfârșit, după o altă „așteptare" de vreo zece ani, i-a mai venit răbdătorului cismar din Görlitz încă un „semn de sus", — și anume, unul care a fost hotărîtor pentru ceea ce urma să întreprindă spre a-și îndeplini „misiunea". Ideile sale fuseseră până atunci vagi, haotice, adesea contradictorii, așa în cât, cu toate frământările, pe care nu și le cruța nicidecum, nu izbutise

încă să înţeleagă lumea, în raporturile ei cu Dumnezeu, limpede, precis şi sigur. Deodată însă, într'o zi din cursul anului 1610, i s'a părut, pe neaşteptate, că ajunsese la mult doritul scop, că gândurile sale se puteau lega într'un sistem unitar şi armonic. O lumină, o mare lumină, i-a umplut, brusc, mintea. Plin de bucurie şi mai ales, de smerenie, a căzut în genunchi, ca să mulţumească Sfântului Duh, care se îndurase în sfârşit a se coborî asupră-i, iar ca să nu uite nimic din ceea ce întrevăzuse în acea bruscă iluminare interioară, s'a hotărît să însemneze totul într'un fel de „memoriu", pe care, în legătură cu ceea ce i se întâmplase, l-a intitulat „Aurora sau roşeaţa dimineţii în răsărire" (Aurora oder Morgenröthe im Aufgang).

Acel „Gedenkbuch" Iacob Böhme îl scria în odaia în care lucra şi ca cismar. Şi într'o zi i s'a întâmplat ceva la care nu se gândise. Un client, Karl von Endern, a văzut manuscrisul, l-a luat în mână şi l-a răsfoit. Mirat de ceea ce i s'a părut că cuprindea şi curios să vadă cum putea să trateze un asemenea meseriaş asemenea probleme, a dorit să-l citească şi l-a rugat să i-l împrumute. Iar ceea ce a găsit într'însul l-a impresionat atât de mult în cât a pus să-l copieze, ca să-l poată păstra. Mai mult încă, a făcut şi pe prietenii, cărora le comunicase impresiile sale, să dorească a-l citi. Aşa a ajuns „memoriul" lui Iacob Böhme să fie cunoscut de „pastorul de căpetenie" din Görlitz, Gregorius Richter, care era un om pornit, neînţelegător, necruţător şi, ca culme, avusese şi un diferend personal, de ordine practică, cu autorul lui.[1]) Infuriat de îndrăzneala cismarului care îşi luase aere de filosof, l-a atacat de pe amvonul bisericii, denunţându-l autorităţilor temporale, ca heretic şi revoluţionar, şi cerându-le să ia măsuri urgente împotrivă-i, pentru ca mânia lui Dumnezeu să nu se abată asupra oraşului întreg. Böhme, care fusese de faţă şi-i ascultase, cu linişte şi resemnare, predica, l-a aşteptat la ieşirea din biserică şi l-a rugat, cu umilinţă şi cu supunere, să-i spună în ce a greşit, ca să se poată îndrepta. Dar pastorul, trufaş şi violent l-a gonit cu cuvinte grele. Iar consiliul comunal l-a condamnat la surghiun. Înainte însă ca el să fi părăsit oraşul, pedeapsa i-a fost schim-

1) Cf. Techner, Iakob Böhne, sein Leben und seine Schriften, Görlitz, 1857. Mai pot fi consultate cu folos lucrările următoare: Iakob Böhme, der deutsche Philosoph, Leipzig, 1860; Harless, Iakob Böhme und die Alchimisten. Leipzig, 1974, Martensen, Iakob Böhme, Theologische Studien, Leipzig, 1882. Cf. şi Deussen, Iakob Böhme, 1892, Lasson, Iak. Böhme, 1897.

bată. I s'a confiscat manuscrisul memoriului său și i s'a interzis să mai scrie altceva, — cu invitația „binevoitoare" să rămână „la calapodul lui".

Curios și caracteristic, ca o manifestare a justiției imanente, a fost faptul că ceea ce a scăpat de pieire opera lui Böhme, care ar fi putut, întrucât fusese confiscată, să fie distrusă sau, cel puțin, să se rătăcească și să se piardă fără urmă, a fost tocmai dușmănia pe care a continuat să i-o arate „pastorul de căpetenie" Richter. El comunica din când în când manuscrisul memoriului confiscat unora și altora din cei pe care îi putea găsi dispuși să-l citească, spre a-l face „de râs" pe „cismarul înfumurat" care îndrăznise să-l scrie. Așa au ajuns să-l cunoască și câțiva oameni mai învățați și mai înțelegători, care, nu numai că n'au putut descoperi într'însul nimic ridicul, dar dimpotrivă au fost deadreptul uimiți de mare și pătrunzătoarea putere de gândire, nedesvoltată de nicio pregătire sistematică, adică naturală și înnăscută, a micului și modestului meseriaș din Görlitz. Așa a fost, între alții, doctorul Balthasar Walter, directorul laboratorului de chimie din Dresda. Acest învățat care, potrivit cu spiritul timpului, era mai mult alchimist decât chimist, în înțelesul modern al cuvântului, înclina spre misticism și cultiva științele oculte, în care scop călătorise „vreo șease ani" prin Orient, unde spera să găsească urmele, mai limpezi, ale revelațiilor primitive, egiptene și persane. După ce a citit opera lui Böhme, i-a dat numele de „philosophus teutonicus" și a căutat să ia contact cu el. Nu s'a simțit chiar înjosit să petreacă trei luni întregi în „coliba" lui, ca să-i aprofundeze mai bine ideile, pe care le găsise, când le citise, atât de interesante. In schimb, în cursul lungilor convorbiri pe care le avea cu el, Böhme a căpătat el însuși numeroase cunoștințe, ce-i lipseau până atunci, în ordinea științifică mai ales. Un alt învățat, care l-a susținut și încurajat pe Böhme, după atacurile pe care le suferise în 1613, a fost Kober, medicul orașului Görlitz. El descoperise la Böhme o putere surprinzătoare de intuiție, care îi permitea să ghicească uneori din forma, coloarea, mirosul sau gustul unei plante proprietățile ei ascunse, sau să descopere în sunetul unui cuvânt străin înțelesul lui, — deși se călăuzea, în această din urmă privință mai ales, de analogii întemeiate pe imagini. Așa bunăoară, auzind odată forma greacă a cuvântului „idee", a zis că îi venea în minte icoana supranaturală a unei curate și frumoase fecioare cerești.

Rezultatul influenței binefăcătoare a prieteniilor neașteptate ce i s'au oferit astfel dela sine, a fost că, după vre-o șeapte ani de tăcere, din 1612 până la 1619, Böhme s'a apucat iarăși să scrie, fără să se mai teamă, în urma atmosferei mai favorabile ce se formase în juru-i, de alte persecuții. In timp de cinci ani, până în 1624, când a murit, a redactat mai multe lucrări, dintre care cele mai însemnate au fost: „Von den drei Prinzipien" (Depre cele trei principii), „Vom dreifachen Leben des Menschen" (Despre întreita vieață a omului), „Vierzig Fragen von der Seele, nebst dem umgewandten Auge" (Patruzeci de întrebări despre suflet, alături de ochiul întors înlăuntru), „Von sechs theosophischen Punkten" (Despre șease puncte teosofice) „Von irdischen und himmlischen Mysterium" (Despre misterul pământesc și ceresc), „Von der Menschwerdung Jesu Christi" (Despre întruparea lui Isus Christos ca om), „Der Weg zum Christo" (Drumul la Christos). Sub acest din urmă titlu colectiv se cuprindeau mai multe mici scrieri asupra proceselor sufletești prin care se puteau apropia oamenii de Mântuitorul lor. Așa erau: „Von der wahren Busse" (Despre adevărata ispășire), „Von wahrer Gelassenheit" (Despre adevărata îngăduință), „Vom übersinnlichen Leben" (Despre vieața supra sensibilă), „Von der Wiedergeburt" (Despre renaștere), „Von der göttlichen Beschaulichkeit" (Despre intuitivitatea divină). Simțind nevoia de a relua și desvolta ideile pe care le enunțase în unele din lucrările, pe care le-am înșirat până acum, — pe acelea în deosebi ce se cuprindeau în cea întitulată „Despre misterul pământesc și ceresc", — Böhme a mai scris o operă mai întinsă și mai bogată în amănunte decât toate celelalte, cu titlul „Mysterium magnum" (Misterul cel mare). Intr'însa, autorul examina încă odată natura lui Dumnezeu și a lumii, împreună cu toate problemele pe care le ridica, și dintre care cea mai grea i se părea că era aceea a binelui și a răului. De această lucrare ne vom călăuzi mai ales, în exunerea ce va urma a sistemului său de gândire.

Ceeeace i-a permis lui Böhme să scrie, în atât de scurt timp, atâtea lucrări, a fost faptul că unii din prietenii pe care și-i câștigase i-au venit în ajutor cu câte ceva ,ca să nu mai fie silit să practice meșteșugul cismăriei. Se găsesc, în unele din scrisorile ce ne-au rămas dela el, urmele micilor daruri pe care le primea. Intr'una bunăoară îi mulțumea lui Karl von Endern pentru niței grâu (für einen Scheffer Korn) ; într'alta, îi mul-

țumea lui Christian Bernhard pentru o mică unitate monetară a timpului (für einen Laubthaler). Și, cum era foarte modest, trăind cu foarte puțin, și-a putut asigura libertatea de a se ocupa numai de lucrările sale. Cu toate acestea, o nouă prigoană s'a deslănțuit împotrivă-i atunci când unul din binevoitorii săi prieteni, Abraham von Frankenberg i-a tipărit una din lucrările care circulau, în manuscris printre ei, și anume „Drumul la Cristos". Primirea ce i s'a făcut a fost din cele mai bune ; a fost citită cu evlavie și prețuită cu cinste de mai toți drept-credincioșii. Ura vechiului dușman al lui Böhme, a faimosului „pastor de căpetenie", așa numitul „primarius", din Görlitz, Gregorius Richter, s'a deșteptat, cu acel prilej, din nou. Alte atacuri, constând din calomnii particulare, din denunțuri la autorități, din anateme aruncate la biserică, s'au produs iarăși cu repeziciune și cu o violență mai mare decât la prima dată. Böhme însă n'a mai tăcut, ca atunci. A adresat consiliului comunal o întâmpinare, desmințind afirmările adversarului său, și a scris o mică lucrare polemică, în care combătea, cu o energie plină de severitate, dar, în acelaș timp, cu o bunătate plină de milă creștinească, greșelile unui teolog, care nu părea a se pricepe, în teologie, mai mult decât se pricepea la... cismărie. Intru cât scandalul lua proporții „magistratul" din Görlitz a intervenit sfătuind pe Böhme să părăsească, pentru câteva luni cel puțin , orașul. Câțiva din prietenii, pe care îi avea în aristocrația saxonă, i-au oferit să-l adăpostească, la țară, în castelele lor. Dar cu modestia sa obișnuită Böhme a refuzat ; și potrivit cu situația sa socială, a preferat să se ducă la Dresda, ca un simplu și umil meseriaș. Acolo, cei doritori de a se lămuri, aflând de sosirea lui, l-au invitat la o convorbire, la care, pe lângă câțiva teologi și câțiva „naturaliști", a luat parte și principele elector. Iar rezultatul discuțiilor dintre ei a fost favorabil lui Böhme, în sensul că cei ce-l ascultau n'au găsit nimic primejdios în părerile lui. Unul dintr'înșii, doctorul Gerhard, a zis : „Chiar dacă mi s'ar da lumea întreagă, n'aș putea să-l condamn". Un altul, Meissner, a adăugat : „Nici eu ; cum am putea să condamnăm ceea ce n'am înțeles destul de bine ?" Expunerile lui Böhme, în adevăr, nu erau prea lesne de urmărit ; dar atât se putea vedea, din desfășurarea lor, că „dreapta credință" nu era amenințată. Și, făcând această rezervă, învățatul recunoștea cu toată obiectivitatea că acuzatul era înzes-

trat cu „daruri spirituale uimitor de înalte", pe care, dacă „nu le puteau aproba", nu le puteau însă „nici condamna".

Böhme s'a putut astfel întoarce, liniştit ,la Görlitz, unde a putut continua să-şi vadă prietenii. Uneori îi vizita el însuşi. Şi una din acele vizite i-a pus capăt vieţii. Se dusese, în toamna anului 1624, la unul dintr'înşii, la Schweinitz, în Silesia. Acolo însă a fost apucat de un acces violent de friguri. A fost transportat, nu fără greutăţi mari, fiindcă începuse iarna, acasă, dar nu s'a mai putut restabili. In dimineaţa zilei de 21 Noemvrie a întrebat pe cei din juru-i dacă nu le plăcea şi lor muzica frumoasă de care răsuna casa. La răspunsul fiului său Tobias că el nu auzea nimic, a cerut să se deschidă uşa odăii în care zăcea, ca să audă toţi mai bine„ divinele armonii". După amiază, şi-a întrerupt rugăciunile pe care le rostea fără întrerupere, ca să întrebe cât era ceasul. Iar când i s'a răspuns că era două, a zis : „la şease îmi vine momentul". Şi'n adevăr, la acea oră şi-a dat sufletul, cu cuvintele : „mă duc, acum, în raiu". Cele mai multe din scrierile menţionate mai sus, ale lui Böhme, au fost publicate, într'o primă „colecţie", de către Heinrich Belke, la Amsterdam, în 1675. O altă ediţie, mai completă, a urmat destul de repede, în 1682, publicată, tot la Amsterdam, de către J. G. Gichtel. O a treia ediţie, îngrijită de Ueberfeld, s'a publicat, în acelaşi loc, în 1730. Ceea ce dovedea că scrierile lui Böhme găseau mulţi cititori. A şi avut numeroşi adepţi, ca Johann Angelus von Werdenhagen, Friedrich Krause, Christian Hochburg, Johann Iakob Zimmermann, şi alţii, în Germania, Richardson, Poiret, Pordage, Antoinette Bourignon, şi alţii, în străinătate. Gichtel, autorul ediţiei a doua a scrierilor lui Böhme, pe care am menţionat-o mai sus, se număra de asemenea printre adepţii lui ; cu ideile lui a întemeiat secta, „fraţilor îngereşti" (Die Engelsbrüder). Din scrierile lui Böhme s'au mai inspirat în sfârşit, câţiva filosofi mai independenţi, ca Saint-Martin şi Franz von Baader, care au avut — cel din urmă în deosebi — o influenţă considerabilă asupra lui Schelling. [1])

1) Cititorii pot consulta, în această privinţă, capitolul al VI-lea din volumul al doilea al lucrării mele „Istoria filosofiei contemporane" .

III

Mulțimea și greutatea problemelor religioase, pe care simțea nevoia să le adâncească, i-au pricinuit lui Böhme, la început, o descurajare plină de tristețe. El însuși o mărturisea, făcând istoricul „luminării" sale treptate și indicându-i punctul de plecare. Ceea ce-l turbura mai mult era existența răului din lume, care i se părea că nu se putea împăca cu „natura" divinității, așa cum i-o înfățișau sfintele scripturi, pe care nu mai știa cum să le înțeleagă. Dacă Dumnezeu era creatorul a tot ce eixsta, atunci, nu numai binele, care făea pe unii oameni fericiți, ci și răul, care îi făcea pe cei mai mulți să sufere, i se datorau lui. După sfintele scripturi însă și după interpreții lor autorizați, Dumnezeu era întruparea perfecțiunii absolute. El era atotștiutor și atotputernic; trebuia să știe prin urmare că răul făcea pe oameni să sufere, și nu-i lipsea posibilitatea de a-l înlătura cu desăvârșire din cadrul creațiunii. Dacă dar răul exista, explicarea nu putea fi decât că Dumnezeu „voia" ca el să existe. Cum se împăca însă aceasta cu celelalte „perfecțiuni" absolute ale lui? Nu era oare Dumnezeu, după sfintele scripturi, bun și drept, — de o bunătate și de o dreptate care erau, amândouă, infinite și, ne având astfel margini, nu cunoșteau nicio rezervă și nici o abatere? „Mai 'nainte, — zicea Böhme însuși în spovedania la care am făcut aluzie, — înțelegeam puțin, cum este felul laicilor, înaltele articole de credință și mult mai puțin lumea, până când lumina a început să'mi apară, în natura veșnică, lucru de care am fost atât de bucuros că am voit să-mi însemnez cunoașterea într'un memoriu. Căci spiritul mă străbătuse ca un fulger și văzusem adâncul veșniciei; am început dar să scriu" ca un băiat la școală... Pe măsură ce scria, însă, greutățile i se îngrămădeau în cale, când voia să-și precizeze ideile, care îi păreau din ce în ce mai anevoie de împăcat unele cu altele. „Am căzut atunci în sfârșit, — continua el, — într'o aspră melancolie și tristeță, când am întrevăzut marea adâncime a acestei lumi... Fiindcă însă am găsit că în toate lucrurile era și bine și rău, că celui fără Dumnezeu îi mergea tot așa de bine, în această lume, ca celui evlavios, că popoarele barbare stăpâneau țările cele mai bune, am fost, din toate aceste pricini, adânc turburat, și nicio scriptură, din cele ce-mi erau bine cunoscute, nu mă putea consola. Când însă, în această jalnică stare, spi-

ritul meu s'a înălţat, cu toată seriozitatea şi ca într'o mare furtună, în spre Dumnezeu, când întreaga mea inimă, întreaga mea simţire, împreună cu toate gândurile mele şi cu toată voinţa mea, fără nici un rest, s'au pus laolaltă să lupte, fără odihnă, — cu iubirea şi mizericordia lui, el m'a binecuvântat, adică m'a luminat cu sfântul său duh, ca să-i înţeleg voinţa... In acea lumină a văzut spiritul meu numai decât prin toate, a recunoscut în toate creaturile, chiar şi în bălării şi în iarbă, pe Dumnezeu, a înţeles cine este el, cum este el, care este voinţa lui." [1])

Intuiţia, hotărîtoare pentru întreaga orientare a cugetării sale, pe care o avusese Böhme atunci când, după cum credea el, se îndurase Dumnezeu să-l lumineze, era că nimic nu-şi putea manifesta existenţa decât prin opoziţie cu contrariul său. Soarele de pe cer, bunăoară, nu-şi putea arăta prezenţa unui om care, întâmplător, i-ar fi întors spatele, decât numai dacă razele lui, căzând pe un obiect obscur, s'ar fi răsfrânt, îndreptându-se spre ochiul lui. Această experienţă o avusese Böhme într'o dimineaţă când, fiindcă sta cu spatele la fereastra odăii sale, nu băgase de seamă că soarele răsărise, decât numai văzându-i discul reflectat de un vas de zinc din partea opusă. I-a venit atunci idea că, după cum lumina avea nevoie, spre a putea fi percepută, de opoziţia întunerecului, tot aşa căldura nu putea ajunge a fi simţită decât în opoziţie cu răceala. Iar această idee i s'a părut că avea o aplicare mult mai întinsă. Când, bunăoară, o corabie împinsă de vânt aluneca încet pe o apă liniştită, călătorii nu-şi puteau da seamă de mişcarea ei decât în raport cu imobili-

---

1) Ich verstand zuvor wenig die hohen Glaubensartikel, als der Laien Art ist, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen, davon ich so sehr lüstern ward, dass ich anfing und wollte mir meine Erkenntniss zu einem Memorial aufschreiben. Denn der Geist ging hindurch als ein Blitz und sahe in Grund der Ewigkeit.. Als mir aber diese gar manchen harten Stoss gegeben, ...bin ich endlich in eine harte Melancholie und Traurigkeit gerathen als ich anschaute die grosse Tiefe dieser Welt... Weil ich aber befand dass in allen Dingen Gutes und Böses war, und dass es dem Gottlosen in dieser Welt sowohl ginge als dem Frommen, auch die barbarischen Völker die besten Ländern innerhaben, ward ich wegen alles dessen hoch betrübt und konnte mich keine Schrift trösten welche mir doch ganz wohlbekannt war. Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich und wie in einem grossen Strum in Gott erhub, und mein ganzes Herz und Gemüth sammt allen anderen Gedanken und Willen sich darein schloss ohne Nachlass mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht abzulassen, er segnete mich dann, das ist er erleuchtete mich mit seinem heiligen Geist dass ich seinen Willen verstehen möchte... In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles geschehen und an allen Creaturen, selbst an Kraut und Gras, Gott erkannt, wer er sei und vas er sei und was seine Wille sei".

tatea lucrurilor de pe țărmul din apropiere. După cum dar mișcarea avea nevoie, spre a-și arăta existența, de opoziția repausului, tot așa afirmarea avea nevoie, în același scop, de negare, iubirea de ură, — și binele de rău.

Răul i s'a înfățișat astfel lui Böhme, spre marea lui surprindere, ca fiind condiția posibilității binelui, — ceea ce însemna că el juca, în structura lumii, un rol de căpetenie. Și întrebarea ce se ridica mai departe era, unde trebuia să-i caute originea. Iar răspunsul la această întrebare i s'a părut că nu putea fi decât unul singur. Căci isvorul cu tot ce exista era Dumnezeu ; numai într'însul putea fi dar găsită originea răului, — și anume, la începutul activității sale creatoare. În adevăr, după cum un fluviu, oricât s'ar depărta de isvorul lui, nu se poate despărți niciodată de el, tot așa curentul creațiunii, oricât s'ar depărta de ființa creatorului, nu se poate separa niciodată de ea. Dumnezeu nu poate fi astfel înțeles decât ca fiind însăși existența cosmică, în desfășurarea ei, infinită în spațiu și eternă în timp. Ca atare însă, Dumnezeu nu e o „stare", ci un „proces". El este, anume procesul devenirii cosmice. Natura lui i se înfățișa astfel lui Böhme ca o cosmogonie, care, în fond, era o teogonie. Și în reconstituirea momentelor succesive ale „procesului", în care nădăjduia să zărească în sfârșit, „fața" adevărată a lui Dumnezeu, și-a concentrat îndrăznețul gânditor toate puterile sufletești.

Ce putea fi Dumnezeu la început, înainte ca procesul devenirii cosmice să fi luat naștere ? Nu putea fi decât o „Voință fără Obiect". O asemenea Voință însă, — care, prin natura ei divină, putea tot, dar nu urmărea nimic, — nu se manifesta prin nimic. Dumnezeu era dar, la început, liniștea celui ce, întrucât nu conepuse încă un plan de realizat, n'avea încă de ce să se frământe, repausul celui ce, ne având încă nimic de făcut, nu intrase încă în acțiune. Și fiindcă timpul nu luase încă ființă, acea liniște și acel repaus erau veșnice. Nimic nu se putea deosebi din acea Existență primordială a divinității, care, de vreme ce nici o „calitate" distinctivă nu apăruse încă într'însa, nu se putea deosebi prin nimic de neexistență. Cum zicea Böhme însuși, Dumnezeu nu putea fi, ca atare, decât „un Ne-temeiu lipsit de calități" (ein qualitätsloser Ungrund) „fără o Voință anumită" (ohne ein bestismmtes Wollen). Un „Ne-temeiu" fiindcă „nu era întemeiat" de nimic sau pe nimic, și „nu întemeia" el însuși nimic. (Ein Ungrund, insofern er weder be-

gründet war, noch begründete). El nu avea nimic „nici îndărătul nici înaintea lui, dela care s'ar fi putut primi ceva sau prin care s'ar fi putut pune ceva în mişcare" (Er hatte nichts hinter sich noch vor sich, wodurch es etwas empfangen oder bewegt werden möchte). Cum a început, atunci, procesul devenirii cosmice? Cum a luat naştere creaţiunea?

Pacea absolută, care domnea înainte de acel început al începuturilor, nu era „în sine împăcată", — dacă ne este îngăduit să ne servim, pentru caracterizarea modului cum o concepea filosoful german, de această expresie a poetului nostru. In sânul ei misterios se ascundea o dorinţă obscură, dar atotputernică, o nevoie imperioasă şi irezistibilă, care avea s'o turbure cândva. Şi anume, la un moment dat, când, cu acel prilej, „Nimicul divin" dela obârşie a fost apucat de „foamea" de a deveni ceva. Mai mult încă, de a deveni ceva care să aibă conştiinţă de sine însuşi, care să poată zice, despre sine însuşi: „eu sunt eu". Sau, cu modul de exprimare al lui Böhme însuşi, care utiliza un joc de cuvinte intraductibil în limba noastră: „Im göttlichen Nichts erwachte alsbald der Hunger zum Ichts". Pornirea Nimicului divin către o existenţă determinată, adică, era, în acelaşi timp, un avânt către „Euitate". Iar rezultatul acelei prime manifestări, în lăuntrul ei însişi, a divinităţii a fost sfâşierea Unităţii ei primordiale, împărţirea ei în trei entităţi, ce au rămas totuş, indisolubil legate împreună, în „Treimea, una şi nedespărţită". Când s'a contemplat pe sine însuşi, spre a lua cunoştinţă de sine însuşi, ca de un Obiect de cunoştinţă al său, devenind astfel, El însuşi, Subiect cunoscător, Dumnezeu s'a împărţit în două jumătăţi, una producătoare, alta produsă, a ajuns adică să fie, în acelaşi timp, Tată şi Fiu. Şi anume, Fiul a fost „ochiul" cu care Tatăl „s'a văzut" pe sine însuşi. Iar izvorîrea acestei vedenii din Nimicul, din Ne-temeiul fără calităţi şi fără voinţă determinată dela obârşie, a constituit, ca proces, o a treia entitate, care a fost Sfântul Duh. Aşa a început devenirea cosmică, cu actul iniţial prin care divinitatea s'a creat pe ea însăşi, cu cele trei ipostaze ale ei, care îi exprimau fiinţa, puterea şi activitatea.

După acea primă manifestare a divinităţii, în lăuntrul ei însişi, a urmat apoi manifestarea ei în afară de ea însăşi, — care a fost creaţiunea lumii. Acea a doua manifestare a fost de asemenea un proces de „despărţire", prin care au ieşit din sânul divinităţii şeapte „spirite-izvoare" (Quellgeister) sau „forme ale

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

naturii" (Naturgestalten) sau „calități" (Qualen). Desfășurarea gândirii lui Böhme însă, în această parte a ei, devine din ce în ce mai anevoie de urmărit, din cauza personificării necontenite a etapelor succesive ale procesului creator. Hegel, care i-a împrumutat ideea că la originea devenirei cosmice a stat nevoia „rațiunii" primordiale de a se „determina", spre a putea lua cunoștință de ea însăși, nu s'a putut totuși opri de a arunca formei de exprimare a acestui precursor al său epitetul de „barbară". Iar Feuerbach a caracterizat cosmogonia lui în chip și mai aspru, zicând că era „o nebunească lume de basme" (eine tolle Märchenwelt). Să aruncăm totuși o privire asupră-i, mărginindu-ne la liniile ei generale.

La începutul procesului creațiuniii a luat naștere mai întâi, ca element propulsor și motor al ei, facultatea de a „dori" (die Begierlichkeit), fără de care ceea ce începea n'ar fi putut continua. Ea a constituit „calitatea aspră sau contractantă" (die herbe, zusammenziehende Qualität) a naturii. Cum zicea Böhme însuși: „Begehren ist Einziehen; der Wille, indem er begehrt, zieht sich selber ein" (A dori este a se contracta; dorind, voința se strânge singură în ea însăși). Din contracțiune însă iese ascuțimea, tăria, asprimea (Aus dem Einziehen kommt Schärfe, Härte, Herbe). Din acea primă calitate au provenit, ca forme derivate de existență, soliditatea și căldura. A urmat apoi calitatea a doua, care a fost „facultatea de a se mișca" (die Beweglichkeit). Voința divină, care se strânsese în ea însăși, nu făcuse altceva decât să se concentreze, spre a se putea pune în mișcare. In opoziție cu prima calitate, „aspră" sau „contractantă", cea de a doua era astfel „dulce" sau „extendentă". Din acea a doua calitate au ieșit, ca forme derivate de existență, fluiditatea și răceala.

Din jocul primelor două calități ale naturii a isvorît o a treia. Calitatea aspră sau contractantă tindea să țină laolaltă existența cosmică; cea dulce sau extendentă tindea dimpotrivă s'o împrăștie. Sau, cum zicea Böhme însuși: „die erste Qualität war haltend, die zweite fliehend". Din opoziția lor a rezultat a treia calitate a naturii, care a fost cea „amară" (die bittere Qualität). In virtutea primei calități, existența cosmică dorea să-și țină laolaltă părțile, toate părțile sale; din cauza celei de-a doua însă, se temea să nu le piardă, prin împrăștiere. A treia calitate a naturii a devenit astfel „amară" fiindcă a deslănțuit „chinul fricii" (die Angstqual), — care, prin frământarea ce a pro-

vocat în sânul existenței cosmice, a dat naștere „sensibilității". Din aceste trei calități, apoi, a ieșit, brusc, o a patra, care a fost „spaima" sau „fulgerul" (der Schreck oder Blitz). Ea a constituit, în desfășurarea creațiunii, răspântia unde a răsărit, din întunericul de până atunci, care îngrozea existența cosmică, lumina, care avea s'o liniștească și s'o bucure. Căci întunericul era „mânia" lui Dumnezeu, iar lumina era „îndurarea" lui, — îndurarea ce izvora din „iubire". Cum zicea Böhme însuși: „Furioasa teamă întunecată se sperie de fulger, ca întunericul de lumină; căci întunericul e ucis și spaima e o spaimă de mari bucurii; în aspra moarte se naște viața iubirii, fiindcă asprimea cere lumina cea plină de delicii" (Die grimmige finstere Angst erschrickt vor dem Blitze wie die Finsterniss vor dem Lichte, denn die Finsterniss wird getödtet und der Schreck ist ein Schreck grosser Freuden; im herben Tod wird das Liebeleben geboren, denn die Herbigkeit verlangt nach dem wonnesamen Licht). Iar lumina iese din foc, și focul separă două lumi: cea întunecată și cea luminată, mânia și iubirea (das Feur scheidet die finstere und die lichte Welt, den Zorn und die Liebe).

A cincea calitate a naturii a fost dar „lumina". Cea care i-a urmat apoi, adică a șeasea, a fost „sunetul". Când lumina a împrăștiat întunericul ce învăluia lumea în devenire, diferitele ei părți au putut ajunge să se „vadă' unele pe altele. Ca să se „înțeleagă" însă unele cu altele, le mai trebuia ceva. Le mai trebuia, anume, un mijloc de comunicație „la distanță", care a fost „sunetul" (der Schell oder Hall). După revelația sfintelor scripturi, sunetul a fost mai întâi „cuvântul" creator al lui Dumnezeu, care a răsunat în lume, creând într'însa ordinea, ca „înțelegere" a diferitelor ei părți unele cu altele (als Verständniss) și ca urmare, la acele dintre ele care erau vrednice să-l aibă, „intelectul" (der Verstand). In sfârșit, a șeaptea calitate a naturii a fost „corporalitatea" (die Leiblichkeit), care a avut ca menire, când a apărut, să strângă laolaltă pe toate celelalte, oferindu-le un adăpost comun (als Gehäuse aller Kräfte und Quellgeister), capabil să le servească în același timp de „instrument"(worin die anderen alle sich wirksam erweisen).

In această desfășurare a procesului creațiunii găsea Böhme originea răului, care a fost primitiv, și a binelui, care a fost consecutiv. Primele trei „calități", care au apărut într'însa, au reprezentat „focul întunecat al mâniei" (das dunkle Zornfeuer),

iar cele trei din urmă „focul luminat al iubirii" (das hell[illegible] iebesfeuer), ca manifestări ale sensibilității divine. Ceea ce le-a separat, a fost „fulgerul", prin care s'a manifestat „mizericordia" divină, transformând mânia în iubire. Aceste două perioade ale creațiunii s'au opus astfel una alteia, cum se opun unul altuia răul și binele. Ceea ce înseamnă că răul, care a fost primitiv și s'a găsit implicat, ca atare, în activitatea însăși a lui Dumnezeu, n'a fost un „păcat", așa cum îl considerau oamenii atunci când îl găseau implicat în propria lor activitate. Iar explicarea acestei „distincțiuni" sta, pentru Böhme, în faptul că, la început, răul n'a fost decât imboldul propriei lui „depășiri", — imbold care a devenit, ca atare, principiul mișcării și a luat forma pornirii în spre bine. Un „păcat" a devenit răul numai la „creaturile" care n'au urmat această evoluție a „Creatorului", care s'au oprit adică la rău, fără a simți nevoia să-l depășească, îndreptându-se în spre bine. Acesta a fost, la început, cazul lui „Lucifer", din tradiția religioasă, care, refuzând să urmeze evoluția divină, s'a exclus, singur, din cadrul ei, și prin urmare din sânul divinității. El a rămas astfel izolat, întrupând în sine răul, ca „păcat", și reprezentându-l ca atare, în lume. Iar pe calea greșită, pe care o luase el, l-au urmat oamenii care au rămas „încătușați în animalitate" (in Thierheit befangen) în loc să se străduiască a se libera de tirania ei, înfrânându-și egoismul (die Selbstheit). Pilda cea mai desăvârșită a lepădării de sine a dat-o omenirii, după tradiția creștină, Isus Cristos, pe care iubirea de oameni l-a făcut să îndure, spre a-i mântui de păcatul dintru început, toate chinurile, sufletești și trupești, ce luau la el, ca fiu al lui Dumnezeu, o valoare extremă, supremă, peste putință de măsurat și de prețuit.

Ceea ce predomina însă, în activitatea neobosită a lui Böhme, din ultimii ani ai vieții lui mai ales, era o propagandă, din ce în ce mai stăruitoare, în favoarea misticismului, ca tehnică a mântuirii. El sfătuia fără preget pe oameni, prin diferite sale scrieri, — prin cea intitulată „Der Weg zu Christo" mai ales, — să renunțe la tot ce constituia individualitatea lor, spre a se pierde în Marele Tot cosmic, să „ucidă" în ei înșiși „euitatea" (die Ichheit), spre a „renaște" în Dumnezeu, și „egoismul" (die Selbstheit), spre a se uni cu Fiul său. Peste această parte a operei lui Böhme putem însă trece, întrucât interesul ei filosofic nu e prea mare. Acest interes se concentrează, în întregime, în panteismul, pe care îl dase el ca temelie misticismului său,

şi în dualismul său etic. In primul capitol din prima sa lucrare, — cea întitulată „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang", — Böhme zicea, clar şi categoric, că Dumnezeu era „inima" universului, care era „corpul" lui. Dumnezeu exista astfel în tot universul, care exista el însuşi, în întregime, într'însul. Iar r[illegible]ra un principiu universal ce exista dela început în Dumnezeu, alături de principiul binelui, şi ca o condiţie a lui, spre a-i provoca, prin opoziţie, manifestarea. Aceste concepţii aveau să le reia mai târziu, la sfârşitul veacului al XVIII-lea şi la începutul celui următor, Saint Martin şi Baader, şi aveau să influenţeze desvoltarea idéalismului german, cu Schelling şi Hegel.

CAPITOLUL III

CURENTELE ETICE

EPICUREISMUL

Am urmărit, în volumul întâi al acestei lucrări, deşteptarea individualismului, ca atitudine sufletească în faţa lumii şi a vieţii, la începutul timpurilor moderne. In evul mediu omul trăia pierdut în masele sociale, împărtăşindu-le soarta şi urmându-le schimbările, fără să reflecteze şi fără să opună nici o rezistenţă, ca picătura de apă dintr'un val de mare sau ca firul de nisip din dunele pustiilor. Cu vremea, sub influenţa disolvantă a împrejurărilor istorice din veacul al XIV-lea şi al XV-lea, individul a început să se desprindă din blocul social în care era cufundat şi să trăiască o vieaţă proprie, deosebită de cea comună, dacă nu chiar ,uneori, deadreptul opusă ei. Urmările acestei deşteptări a individualismului au fost nenumărate. Pe unele le-am văzut în volumul menţionat ; aci vom mai cerceta câteva, din cele ce au contribuit mai cu putere la trezirea curentului etic, de care avem să ne ocupăm.

Incepând să trăiască prin sine însuşi şi pentru sine însuşi, omul a simţit nevoia să-şi cultive personalitatea, fizică şi intelectuală cu o grije necunoscută până atunci. Desvoltarea normală a corpului, întărirea şi mlădierea lui prin exerciţii, asigurarea bunei lui stări prin curăţenie, încep să devină, ca în antichitate, preocupări de căpetenie în vieaţa cercurilor culte italiene din timpul Renaşterii. Şi dacă „mişcarea", ca factor fizic, nu lipsea nici la celelalte popoare, — din cauza condiţiilor încă rudimentare ale traiului, care obligau pe oameni să umble mult, să călărească mult, fiindcă nu existau alte mijloace de comunicaţie, precum şi să se deprindă cu mânuirea armelor grele

ale timpului, — curăţenia, ca manifestare a unei culturi mai rafinate şi a unui mai mare respect al personalităţii proprii, a apărut mai întâi în Italia. Cu drept cuvânt se lăudau Italienii pe atunci că erau oamenii cei mai curaţi din lume şi batjocoreau pe străini, mai ales pe Germani, pentru nepăsarea lor desăvârşită în această privinţă.[1])

Imbrăcămintea, care avea în veacul de mijloc un caracter social foarte pronunţat, întru cât era determinată pentru fiecare om de clasa din care făcea parte, a luat de asemenea în timpul Renaşterii forme individuale, libere şi pline de fantezie, forme menite să deosebească, să pună în evidenţă şi să desăvârşească personalitatea celui ce-o purta. Şi nu era aici numai vanitatea obicinuită a femeilor şi a bărbaţilor neserioşi. Oameni de mare valoare, din toate punctele de vedere, considerau îmbrăcămintea ca o parte integrantă a personalităţii lor şi îi acordau o atenţie deosebită. Cu drept cuvânt s'a zis că nicăieri şi niciodată nu s'a pus atâta preţ pe îmbrăcăminte ca în Italia din timpul Renaşterii.[2]) Au fost chiar momente când legiuitorii au trebuit să intervină, ca să pună frâu cheltuelilor extraordinare ce se făceau din această pricină. Aşa bunăoară la Veneţia, o lege din 1481 oprea femeile să poarte haine ce aveau în ţesătura stofelor fire de aur. Asemenea haine, mai ales când erau împodobite cu pietre scumpe, costau sume fabuloase. O haină „de aur", nu prea încărcată (frugalissime ornata), preţuia până la 4000 ducaţi, ceeace însemna în moneda noastră de astăzi o sumă astronomică.

Cadrul imediat al vieţii, locuinţa şi lucrurile trebuincioase pentru trai, au încercat de asemenea, în timpul Renaşterii, prefaceri mari. Zidăriile masive din evul mediu, castelele semeţe ale cavalerilor feudali, în care totul era menit să mărească tăria şi mai nimic să înlesnească şi să înfrumuseţeze vieaţa, în care aerul şi lumina pătrundeau deabia prin ferestrele înguste de cetate, în care mobilele erau rudimentare şi rigide, nu mai puteau mulţumi nevoile sufleteşti şi trupeşti ale omului nou. El vrea să se bucure de vieaţă şi îşi clădea palate somptuoase, în care totul era întocmit, pe dinafară şi pe dinăuntru, spre desfătarea privirilor şi îndestularea gusturilor celor mai rafinate. Linii architectonice mai blânde şi mai elegante, luate din co-

1) Cf. Burckhardt — Die Kultur der Renaissance in Italien, II, p. 31—şi Excurs LXXXIV

2) Buckhardt, op. cit., II, 86.

morile artei clasice, au început să se desfășure, în orașele italiene, dealungul străzilor frumos pavate sau în mijlocul grădinilor plantate cu îngrijire, ascunzând interioruri de un lux cu atât mai izbitor, cu cât era mai neobicnuit aiurea. A trebuit să treacă aproape un veac, până când luxul născând al italienilor să pătrundă în Franța, și peste două veacuri până să ajungă în Germania și în Anglia.

Ceeace favoriza mai ales îndreptarea individualismului în această direcție, a înfrumusețării cadrului vieții, era tradiția antică, pe care o scoteau pretutindeni la iveală umaniștii. In evul mediu, sub apăsarea de plumb a creștinismului, viața aceasta pământească era socotită ca un scurt, prea scurt, popas pe drumul veciniciei, și tot prețul ei sta în pregătirea sufletească pentru ceeace avea să urmeze după moarte. De aci nepăsarea generală pentru tot ce-ar fi putut să îmbunătățească, să ușureze și să înfrumusețeze traiul. Firește, în afară de cercurile călugărești, și adesea nici într'însele, regulele ascetismului creștin nu erau riguros păzite. Dar acest ascetism rămânea totuși un ideal necontestat de nimeni, un ideal, către care privirile oamenilor rămâneau îndreptate chiar și în momentele, în care se lăsau în voia pornirilor „vinovate" ale naturii. In timpul Renașterii însă, idealul creștin al renunțării se întuneca dinaintea idealului păgân al iubirii de viață, ce răsărea luminos din scrierile desgropate ale antichității. Aceste scrieri le arătau italienilor uimiți, că pe pământul propriei lor țări trăiseră altădată oameni, care se bucurau de viață fără nici o teamă, care îi sorbeau plăcerile fără nici o mustrare de cuget și care formau totuși un popor puternic, de o rară energie morală și de o mare înălțime sufletească, un popor față de care ei înșiși, cu tot creștinismul lor, se simțeau mici și slabi, umilitor de mici și de slabi, pigmei nevrednici de uriașii lor strămoși.

Prin această îmbinare a individualismului născând cu idealul păgân al iubirii de viață trebue să ne explicăm unele din caracteterele cele mai isbitoare ale culturii Renașterii. Așa era bunăoară tendința către universalism, în artă și în știință. Specializarea ar fi fost de sigur mai folositoare pe acele vremuri, când toate ramurile de activitate intelectuală erau de abia la început. Ceeace urmărea însă individul cult din timpul Renașterii, nu era atât să devină folositor celorlalți, cât să știe el însuși tot ce se putea ști, să guste el însuși toată plăcerea ce era împreunată cu înțelegerea lucrurilor și să simtă mândria de a stăpâni

singur toate ramurile de activitate intelectuală. Tipul acestor oameni universali era, în veacul al XV-lea, cunoscutul umanist Leon-Battista degli Alberti, care înspăimântase pe contemporani prin cunoştinlele sale multiple, ca filolog, matematic, filosof, poet, muzicant, arhitect, pictor, jurist şi politician ; iar pe deasupra mai era şi un călăreţ vestit, un gimnastic fără pereche şi un mânuitor de frunte al armelor cavalereşti, cum am arătat în volumul întâi al acestei lucrări. Către sfârşitul veacului al XV-lea şi începutul celui următor aceşti oameni universali s'au înmulţit. In fruntea lor au stat Lionardo da Vinci, marele artist şi profundul cugetător, şi Giovani Pico della Mirandolla, care se declara gata să discute cu oricine „de omni re scibili".

Tot prin această îmbinare a individualismului cu concepţia antică a vieţii se explica şi imoralitatea sau amoralitatea Renaşterii. Mai toate personalităţile mai însemnate din acea perioadă erau „dincolo de bine şi de rău" — iar în masele populare abaterile dela morala tradiţională erau făţişe şi aşa de numeroase, încât începeau a fi privite cu nepăsare, dacă nu chiar cu simpatie. Individul ajunsese astfel să opună dreptul său de a se bucura de vieaţă tuturor mărginirilor convenţionale, civile sau religioase, şi ca un adevăra „supra-om" sorbea cu lăcomie toate plăcerile, mai ales pe cele nepermise. Respectul vieţii şi al drepturilor altuia nu mai era o piedică. Când aşa ceva se punea deacurmezişul patimilor deslănţuite ale individului pornit să cucereasscă toată fericirea ce se putea găsi pe lume, spada, pumnalul şi otrava intrau numai decât în acţiune, dacă prefăcătoria, înşelăciunea şi trădarea nu ajungeau. Tipul cel mai desăvârşit al acestor trişti eroi ai induvidualismului îl înfăţişa celebrul Cesare Borgia. In mâinile lui armele pomenite făceau nenumărate victime şi nu cruţau nici chiar pe membrii familiei sale.

Această pornire către fericire, brutală şi sălbatică în unele cercuri, lua, într'altele, forme mai delicate şi mai senine. Tipul, de sigur idealizat, dar cuprinzând totuşi trăsuri reale, al acestor forme mai nobile, îl descria Castiglione, în cartea sa „Il Cortigiano". E poate monumentul literar cel mai delicat, din câte s'au înnălţat în onoarea civilizaţiei italiene din timpul Renaşterii. Baldasare Castiglione trăise multă vreme la curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino şi şi-a scris cartea în amintirea zilelor fericite petrecute în mijlocul strălucitei societăţi ce se aduna acolo. Mai toate curţile italiene de pe acele vremuri se distingeau prin gusturile lor rafinate şi prin protecţiunea pe

care o acordau literaților și artiștilor. Cea mai rafinată din toate era însă, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăpostea o lume de o rară înălțime sufletească. In sălile vaste, îmbrăcate în stofe de mătase și de aur și impodobite cu statui antice, se adunau, împreună cu floarea nobleței italiene, artiști și literați de frunte, ca Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul celebru, care era așa de admirat, încât, când își citea poesiile în public, toți negustorii își închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, Pietro Bembo, prozatorul cel mai delicat al timpului, Baldasare Castiglione însuși, și alții. Recepțiunilor pompoase, balurilor pline de coloare și de poezie, banchetelor fastuoase, le urmau convorbirile intime, în care invitații, strânși în jurul ducesei Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvizau versuri, povesteau anecdote sau discutau probleme literare, artistice și filosofice, într'un ton așa de ales încât se ridicau uneori, ca formă, până la înălțimea dialogurilor platonice,— mai ales atunci când lua cuvântul Pietro Bembo. O măreție simplă, o noblețâ discretă, o eleganță plină de măsură, o curtenie desăvârșită, în vorbe cași în fapte, domnea în acea societate, în care oamenii n'aveau par'că altă preocupare decât să-și facă unii altora cât mai multă plăcere. Așa cel puțin o descria Baldasare Castiglione.

Pe toate căile așa dar, pe cele mai delicate ca și pe cele mai josnice, oamenii din timpul Renașterii căutau să se bucure cât mai mult de vieață. In literatură această tendință și-a găsit expresia în colecțiile de „Novelle", dela Boccacio până la Bandello și Firenzuola, și în nenumăratele poezii ale timpului, mai ales în acelea ale lui Lorenzo de' Medici. Celebră era bunăoară strofa plină de parfumul hedonismului antic, din Bachus și Ariadne:

Quanto è bella giovinezza
Che si fugge tutavia!
Chi vuol esser lieto, sia:
Di doman' non c'è certezza.

In cercurile cugetării abstracte, în sfârșit, această tendință și-a găsit expressia în redeșteptarea epicureismului antic. Și e caracteristic faptul, că cel dintâi și mai convins representant al acestei direcții filosofice, în veacul al XV-lea, a fost tocmai cel mai individualist dintre umaniștii italieni, adică Lorenzo Valla.

II

O nevoe sălbatică de independenţă era trăsura distinctivă a acestei curioase şi contestate personalităţi. Contemporanii îi daseră numele de „Achille al umanismului" din pricina impetuozităţii cu care se ridica, în polemicele sale, împotriva oamenilor şi ideilor ce nu îi conveneau.[1]) Am văzut, în volumul al doilea al acestei lucrări, că acest turbulent învăţat îşi făcuse studiile la Roma şi crescuse, sufleteşte, în cercul umaniştilor de frunte de pe atunci, Lionardo Bruni, Giovanni Aurispa, Rinucci, Poggio Bracciolini, Loschi, Panormita şi ceilalţi. Cu nevoia sa de independenţă însă, nevoie care lua uneori forma unui adevărat spirit de contrazicere, şi cu temperamentul său pornit, şi-a făcut în scurtă vreme vieaţa imposibilă în lumea acestor învăţaţi. Intr'o scriere a sa, rămasă netipărită, intitulată „Comparaţie între Cicerone şi Quintilian", a luat dela început poziţie împotriva ideilor literare dominante ale umaniştilor contemporani. Am văzut în volumul întâi al acestei lucrări, cu ce admiraţie citea Petrarca scrierile marelui orator latin. Dela el, această admiraţie se moştenise, neştirbită, la generaţiile următoare şi era împărtăşită de toţi oamenii culţi. Quintilian era de asemenea preţuit, dar mai puţin. Lorenzo Valla îl punea însă deasupra lui Cicerone, atât ca cugetător, cât şi ca stilist. O asemenea părere ar fi discutată astăzi, în linişte, de cei ce n'ar admite-o, dar n'ar supăra pe nimeni. Pe atunci însă simpatiile literare erau aşa de vii, în cât orice le contrazicea, rănea pe cei ce le aveau, ca un atac personal. Şi astfel Lorenzo Valla a trebuit să plece din Roma, unde, prin certurile pe care le stârnise, îşi pierduse toţi prietenii. Era drept, că la aceste nemulţumiri de ordin literar se mai adăogau şi altele. In 1429 ceruse un post de „secretar apostolic", care i se refuzase pe motivul, că nu era destul de matur. Spre a se răsbuna, tânărul umanist a publicat, la adrsea cardinalilor ce îi staseră împotrivă, o serie de epigrame, în care batjocorea fără rezervă slăbiciunile şi viţiile lor. Asemenea lucruri nu se treceau însă uşor cu vederea în Roma papală, şi primejdiile ce îl ameninţau au fost încă una din cauzele care au silit pe LorenzoValla să iea drumul pribegiei.

---

1) Cf. Girolamo Mancini Vita di Lorenzo Valla, Firenze 1891 : Barozzi e Gabbadini. Studi sul Panormita e sul Valla. Firenze 1891 ; Ferdinando Gabotto, L'epicureismo di Lorenzo Valla, Rivista di Filosofia scientifica, an. 1889, p. 651 ss.

După ce a petrecut câtva timp la Piacenza unde îl atrăgeau amintiri — și poate afaceri — de familie, a trecut în 1432 la Pavia, unde a fost numit profesor la universitate. Am văzut în volumul al doilea al acestei lucrări, nemulțumirile pe care le-au stârnit, la acea universitate, atacurile sale violente împotriva logicei tradiționale. Un scandal și mai mare a produs însă apariția dialogului său „De voluptate", publicat la Pavia, dar scris la Roma, încă din 1429, și în care ataca cu violență morala tradițională.

Autorul presupunea, la începutul dialogului, că în vara anului 1426 s'au întâlnit odată în cancelaria papală cei patru secretari apostolici, Antonio Loschi, Cencio Romano, Poggio Bracciolini și Melchiore Scrivani, cu Leonardo Bruni d'Arezzo, ambasadorul florentin de pe lângă Sfântul Scaun [1]), cu Antonio Beccadelli, poetul cunoscut mai mult sub numele mai scurt de „il Panormita", cu Antonio Arena, Niccolò Niccoli — și alții. După obicinuitul schimb de salutări și complimente, pe care politeța italiană le cerea pe atunci cât mai călduroase, acești umaniști au început să discute împreună, de unele și de altele. Locul însă nu le părea potrivit pentru un schimb mai întins de idei, și, după propunerea lui Leonardo Bruni, s'au întâlnit a doua zi — când era tocmai o sărbătoare — la un portic de pe muntele Giordano, unde se duceau adesea să se plimbe, pe atunci, locuitorii Romei pontificale. Ambasadorul florentin a început să vorbească de „stricăciunea vremilor", deplângând marea mulțime a celor ce se țineau numai de rău și mirându-se că erau din ce în ce mai puțini cei cari imbrățișau virtutea. Cu reminiscențele clasice, care împodobeau totdeauna discursurile umaniștilor, Leonardo Bruni a fost adus să vorbească și de Epicur, pe care l-a criticat cu asprime, fiindcă considera plăcerea ca scop suprem al vieții. E adevărat ,zicea el, că omul e înclinat în mod firesc către plăceri și că numai puținora le e dat, de naștere, temperamentul și educația lor, să cultive virtutea. Dar de aci nu resultă, că nu trebue să privim cultivarea vir-

1) Leonardo Bruni d'Arezzo era unul din umaniștii de frunte din prima jumătate a veacului al XV-lea în filosofie și-a câștigat merite însemnate, traducând după originalele grecești câteva din dialogurile lui Platon și Etica lui Aristotel. In opera sa „Isagogicon moralis disciplinae", compara doctrinele etice ale peripatetismului, stoicismului și epicureismului, pronunțându-se pentru cele două dintâi, din cari lua, ca parte comună, ideea, că scopul vietii este virtutea. Cf. Felice Tocco, L'isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino, în Archiv fur Geschichte der Philosophie, Bd. VI. p. 157.

ţii ca un ideal de o supremă nobleţă morală. Virtutea e de esenţă divină şi nu e numai cel mai bun dintre lucruri, ci singurul bine ce există pe lume.

Atunci s'a ridicat Lorenzo Valla şi şi-a cerut voe să apere cauza naturii, dovedind că omul nu poate şi nu trebue să se lipsească de plăceri. In contra tezei stoice a lui Leonardo Bruni se ridica acum un apărător al epicureismului. Apărarea lui Lorenzo Valla nu cuprindea însă o expunere sistematică a ideilor vechiului filosof grec [1]). O asemenea expunere ar fi fost socotită din pricina pedantismului ei didactic ca nevrednică de umaniştii între care se desfăşura dialogul. Forma era dar liberă — prea liberă chiar — şi argumentările luau adesea întorsături glumeţe. Umanistul italian declara dela început, că nu îmbrăţişa în totul ideile lui Epicur. Aşa bunăoară, părăsind „atomismul cauzal" al filosofului grec, admitea providenţa divină, pe care o nega el, şi credea, că prin aceasta etica epicureismului devenea mult mai logică. Natura nu era, după Lorenzo Valla, un vârtej orb de atomi, în care totul ar fi fost întâmplător, în care nimic n'ar fi aruncat o rază de inteligenţă şi de finalitate. Natura, după el, e divină; mai mult chiar, e Dumnezeu însuşi — „sau aproape". Cu propriile lui cuvinte: Idem est enim natura quod deus, aut fere idem [2]). De unde conclusia, că tot ce face natura e sfânt, şi tot ce e conform cu natura e vrednic de laudă. Cu propriile lui cuvinte: Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabilemque esse non posse [3]).

Dela acest panteism, trecerea la etica epicureismului era

---

1) Pentru o asemenea expunere i-ar fi lipsit autorului şi mijloacele trebuincioase. E probabil, că Lorenzo Valla nu ştia despre Epicur decât aceea ce citise asupră-i în cărţile lui Cicerone. Poema lui Lucreţiu „de rerum natura" nu părea a-i fi fost cunoscută. Ce e drept, un manuscris cu această poemă fusese descoperit de Poggio Bracciolini încă din 1417 sau 1418 (— nu se ştie anume unde). Cuprinsul acestui manuscris nu părea a fi ajuns însă prea curând la cunoştinţa publică. Max Lehnerdt, într'un studiu recent intitulat „Lucretius in der Renaissance" (Königsberg, 1904), crede că poema lui Lucreţiu nu era cunoscută la început nici chiar de umaniştii din cercul lui Poggio Bracciolini, ca Filelfo, Bruni, *Lorenzo Valla* şi ceilalţi. Altfel ar fi peste putinţă de înţeles de ce nu-l menţiona nici unul, nicăeri. Lucrul ar fi inexplicabil mai ales fiindcă umaniştilor, în genere, le plăcea să paradeze cu cunoştinţele lor asupra antichităţii clasice. Giovanni Pontana, la Neapole, Angelo Poliziano, la Florenţa şi Andrea Navagero, la Veneţia, au fost cei dintâi cari au început să răspândească cunoştinţa poemei lui Lucreţiu

2) Opera, ed. Basileae, p. 909. In această ediţie dialogul „de voluptate" ocupă paginele 896—999.

3) Opera, ed. cit., p. 906.

foarte ușoară, mult mai ușoară decât dela mecanismul lui Epicur. Dacă natura e divină, dacă tot ce face și ce vrea ea e sfânt, atunci suntem datori să ne conformăm întru toate cu poruncile și îndemnurile ei. Natura însă, întrucât ne vorbește prin înclinările înnăscute ale corpului și sufletului nostru, ne împinge să căutăm, în tot ce facem, plăcerea. Aceasta trebue să fie prin urmare regula supremă a purtării noastre. Dacă „bine" e, din punct de vedere etic, să ne conformăm cu natura, atunci binele adevărat, supremul bine, e plăcerea. De unde și titlul „de voluptate ac de vero bono", a cărui lămurire mai de aproape ni se dă încă din introducere: „Quid tu, ille inquit, aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero aio atque affirmo: et ita affirmo ut nihil aliud praeter hanc bonum esse contendam".

Stoicii zic însă, că supremul bine constă în ceeace interpretul latin al doctrinei lor, adică Cicerone, numea „honestas". Prin acest cuvânt înțelegea filosoful roman, atât de iubit de umaniști, complexul virtuților ce-și au valoarea în ele însile, independent de efectele lor. Cum zice Lorenzo Valla însuși: Honestas est, ut vos definitis, bonum cujus ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter se ipsum expetendum... vel, ut Cicero ait, honestum intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per ipsum possit iure laudari"[1]. E însă adevărat, că virtuțile își au scopul în ele însile? Să examinăm câteva din cele propovăduite de stoici, ca cumpătarea, dreptatea, prudența... etc. Cumpătarea constă în a renunța la o plăcere prezentă, fie spre a ne putea bucura mai târziu de o altă plăcere mai mare, fie spre a ne putea bucura mai mult timp de aceeași plăcere, întru cât, dacă am gusta-o necontenit și fără măsură, și-ar pierde prea curând farmecul. Dreptatea constă în a ne asigura respectul și simpatia oamenilor, dându-le tuturor ce li se cuvine. Prudența constă în a ocoli din vreme tot ce ar putea să ne facă rău, în vorbă sau în faptă, — și așa mai departe. Pretutindeni dar virtuțile sunt puse în serviciul plăcerii și numai ca atare sunt practicate. Aceasta ar trebui s'o mărturisească toți cei ce se zic virtuoși, dacă în loc să-și dea aerul că sunt oameni extraordinari, înțeleși cu divinitatea sau înrudiți cu ea, ar prefera să fie simpli și sinceri. Plăcerea nu e dar printre virtuți ca o femee stricată printre matroane cinstite și mândre, ci din potrivă,

1) Opera, ed. cit. p. 912.

ca o stăpână printre slugi ascultătoare şi supuse. Căci plăcerea se serveşte de virtuţi, de fiecare în parte, şi de toate împreună, ca de un adevărat instrument; şi a trebuit să vină ascetismul creştin, ca să întunece acest raport aşa de simplu şi de natural.

Ajuns aci, Lorenzo Valla, simte nevoia să definească mai de apropae plăcerea. Ea e raportul dintre un „bun exterior" şi un „bun interior". Un bun exterior e de pildă sănătatea. Cui i-ar trece prin minte să susţină că sănătatea e un rău? Insă, sănătatea presupune că toate părţile corplui sunt proporţionate cu funcţiunile lor şi le îndeplinesc fără sforţare. Această armonie a părţilor corpului şi această uşurinţă a mişcărilor constituesc frumuseţea şi graţia. Acestea sunt dar de asemenea bunuri exterioare.

Bunuri „interioare" sunt dimpotrivă, sensaţiile, sau trecând dela efect la cauză, simţurile, prin care ne bucurăm de bunurile din afară. Simţul văzului, de pildă, ne permite să gustăm frumuseţiile naturii şi ale semenilor noştri; simţul auzului ne dă putinţa să înţelegem armoniile naturii, muzica şi poezia; şi aşa mai departe. Fără aceste simţuri ale noastre, natura ar putea să fie şi mai frumoasă, şi mai bogată decât este, şi nu ne-ar putea produce nici o plăcere, fiindcă n'am avea cum să ne bucurăm de ea. Simţurile sunt dar adevărate bunuri, sunt bunuri mult mai preţioase decât cele exterioare, şi, fiindcă aparţin sufletului nostru, trebue să le numim bunuri interioare.

Plăcerea nu e deci decât raportul dintre un bun exterior şi un bun interior, e cu alte cuvinte o stare ssufleteasc ce rezultă din colaborarea unui simţ al nostru cu un obiect al lumii din afară. Această stare o defineşte Lorenzo Valla, o mişcare veselă a sufletului şi o bucurare suavă a corpului [1]).

Trecând apoi la studiul condiţiilor, de care atârnă durata şi intensitatea plăcerii. Lorenzo Valla declară, că cea mai însemnată din aceste condiţii e „variaţia". Când aceleaşi obiecte externe se oferă necontenit simţurilor noastre, puterea lor de acţiune scade şi plăcerea se micşorează. Dimpotrivă, noutatea obiectelor externe exaltează puterea lor şi măreşte plăcerea. Să luăm bunăoară cele trei simţuri de căpetenie, gustul, tactul şi

---

1) Voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum. Quod pene voluit Epicurus, quam Graeci ἡδονήν vocant. Nam, ut inquit Cicero, nullum verbum inveniri potest, quod magis idem declaret latine quod graece ἡδον quam „voluptas". Huic verbo omnes, qui ubique sunt qui latine sciunt, duas res subjiciunt, laetam in animo commotionem, suavem jucunditatem in corpore" — Op. cit., p. 912.

văzul, de care atârnă cele două mari categorii de plăceri ale vieții, cele care asigură conservarea individului și propagarea speciei, adică plăcerile mâncării și băuturii și plăcerile amorului. Dacă ni s'ar pune în fiecare zi pe masă aceleași bucate, am pierde în cele din urmă pofta de mâncare. De aci importanța pe care a luat-o arta culinară, adică arta de a varia gustul și înfățișarea alimentelor prin fel de fel de meșteșuguri. Această artă nu e o zădărnicie vrednică de disprețuit, precum zic unii și alții, precum zic, printre filosofi, stoicii și cinicii. Căci mâncarea și băutura sunt condițiile de căpetenie ale vieții. Fiind însă temeliile vieții, putem adăoga că sunt în acelaș timp și temeliile oricărei plăceri. Mai mult chiar, rafinarea acestor plăceri e semnul distinctiv al rafinării sufletești. Animalele bunăoară mănâncă totdeauna aceleași lucruri și nu se desgustează nici odată, iar ca băutură nu cunosc decât apa. Am putea zice dar, că ceeace deosebește pe oameni de animale, e cuvântul și vinul. Bacchus e prin urmare zeul, care garantează noblețea sufletească a omului și merită, ca atare, să-i cântăm imnuri de laudă.

Tot această nevoe de variație explică și abaterile sexuale, adulterul, incestul.., etc. Ele nu sunt abateri decât din punctul de vedere al moralei tradiționale ; privite în ele însile sunt conforme cu natura. Și aci se vede, ce mare bine ar fi fost pentru omenire comunismul în vieața sexuală. Un asemeneap principiu ar fi înlăturat multe rele. Ar fi luat oare naștere războiul troian, dacă Paris a fi putut avea pe Elena fără s'o răpească ? — Spre a nu merge totuși prea departe în această direcție, Lorenzo Valla se grăbește să adauge, că restrângerea libertății sexuale, așa cum o hotărăsc legile în vigoare, își are și ea foloasele sale, întrucât, împiedicând excesele, păstrează omului mai multă vreme putința de a se bucura de plăcerile de acest fel. De aceeași natură sunt prudența și cumpătarea față de plăcerile gastronomice ; rolul lor e să ocolească urmările rele, pe care le-ar putea putea avea abuzurile. Iar aceste observări îi permit filosofului să ilustreze încă odată principiul stabilit mai sus, că virtuțile nu sunt altceva decât „roabele" plăcerii.

Pornind dela această concluzie, și spre a sfârși discursul său cu un omagiu la adrsea stoicilor pe care îi combătuse, Lorenzo Valla zice, că nu vrea să facă atâtor bărbați luminați, care au propovăduit stoicismul, ofensa de a propune suprimarea cuvântului onestitate. Ci va zice numai, că onestitatea e „genul" ale cărui „specii" sunt virtuțile ; iar virtuțile n'au alt scop de-

cât utilitatea şi prin urmare plăcerea. Căci plăcerea este şi rămâne scopul ultim al vieţii. E prin urmare onest cine lucrează aşa, în cât să prefere plăcerile mai mari celor mai mici şi neplăcerile mai mici celor mai mari, şi neonest cine nu ţine seamă de această regulă [1]).

In fine, în partea a treia a lucrării sale, Lorenzo Valla pune pe Niccolò Niccoli să critice părerile lui Leonardo Bruni şi ale lui Panormita, din punctul de vedere al moralei creştine. Mai întâi, zice el, nici una din aceste păreri nu se poate susţinea, fiindcă amândouă sunt exesive şi unilaterale. Dacă virtutea este fără îndoială bună, ea nu formează totuşi, singură, întreaga categorie a lucrurilor bune. Şi plăcerea e bună; iar proba e uşoară. Orice lucru bun se judecă şi se proclamă ca atare prin opoziţie cu un rău corelativ. Contrariul plăcerii e durerea. Durerea însă e rea; până şi animalele, în care natura vorbeşte neprefăcută şi neîntunecată de nici o idee preconcepută, fug de durere, ca de foame şi de sete. Prin urmare plăcerea e bună şi stoicii se înşeală, când afirmă că virtutea singură merită acest calificativ. Epicureii se înşeală însă de asemenea, când susţin că plăcerea singură e bună prin ea însăşi, iar virtutea nu e decât un instrument al ei. O asemenea concepţie e josnică, şi dacă cei vechi, care trăiau sub influenţa păgânismului materialist, puteau s'o admită, creştinii, luminaţi de învăţăturile sfintei scripturi, trebue s'o respingă.

Şi virtutea şi plăcerea sunt deci bune, dar trebue să le înţelegem altfel decât stoicii şi epicureii. Virtutea nu e bună prin ea însăşi, şi nu trebue cultivată pentru ea însăşi precum susţin stoicii. E aci o vanitate etică, tot aşa de rea ca toate celelalte vanităţi. Cine vrea să fie virtuos, numai pentru ca să fie şi să se poată lăuda că este, face ca fariseii care păzeau învăţăturile legii numai pentruca să se poată mândri cu sfinţenia lor. Creştinul adevărat trebue să cultive virtutea pentruca să placă lui Dumnezeu şi să intre în împărăţia cerurilor. Pe această cale, când o urmează cu stăruinţă, poate ajunge omul la cea mai mare fericire ce există, adică la „beatitudinea" din viaţa de

1) „Tribuamus autem hunc honorem summis viris, inter quos nostros stoicos reponimus, ne nomen honesti, quod praestantissimi quique auctores in coelum usque sustulerunt, exterminatum et extinctum esse videatur. Dicimus itaque honestum idem esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitatis referuntur. Igitur ii honeste agent, qui maiora commoda minoribus, minora incommoda maioribus anteponent, in quo notitia maiorum et minorum necessaria est; inhoneste vero qui haec praepostera facient". Op. cit., p. 962.

apoi. Putem dar zice cu epicureii, că supremul bine este plăcerea, dar trebue să adăugăm, că binele suprem, așa înțeles, există în cer, nu pe pământ. In vieața aceasta pământească, binele suprem este, cum zic stoicii, virtutea, dar ca atare virtutea constă numai în iubirea lui Dumnezeu.

Această a treia parte a operei lui Lorenzo Valla are un rol curios. Cine ar lua-o *ad litteram* ar putea crede, că ea formează concluzia întregii lucrări — și s'ar înșela. Ea nu e decât o mască. După ce a studiat stoicismul, ca punct de plecare, după ce a desvoltat pe larg și cu o vizibilă predilecție principiile epicureismului, Lorénzo Valla găsește prudent să facă și apologia eticei creștine, pentruca să se poată apăra, la nevoe, în contra celor ce l-ar ataca, ca propovăduitor al unor doctrine primejdioase. Această apologie e însă, pe de o parte, rece și silită, iar pe de alta are o nuanță utilitaristă așa de pronunțată, în cât poate fi privită ca o confirmare a epicureismului. In adevăr, după morala creștină, supremul bine, în vieața pământească, e virtutea, în înțelesul pe care l-am văzut adineauri. Insă virtutea nu trebue practicată pentru ea însăși, ci în vederea vieții viitoare, ca să fim admiși în împărăția cerurilor, unde domnește cea mai mare fericire ce-i este dat omului să guste. Scopul ultim al conduitei omenești rămâne dar tot plăcerea, însă nu plăcerea relativă și trecătoare din vieața pământească, pe care trebue s'o disprețuim. ci plăcerea absolută și eternă din vieața de apoi, singura la care trebue să ne gândim pururea.

III.

Contemporanii lui Lorenzo Valla nu s'au înșelat dar, când au văzut în dialogul „De voluptate" o reînviere a epicureismului antic, — a acelei doctrine ce era considerată încă la începutul Renașterii, sub influența tradițiilor medievale, ca un simbol al încredulității și ca o quintesență a tot ce era rău și josnic în concepția păgână a vieții. Câtă groază inspira, ca atare, epicureismul, ne-o poate arăta o afirmare a lui Giovanni Villani, cronicarul florentin din veacul al XIV-lea, care zicea, că marile incendii ce au bântuit Florența în 1115 și 1117 au fost o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele locuitorilor ei, — între altele

pentru „secta cea nelegiuită şi desfrânată a epicureilor“ [1]). Iar Dante, în Infernul său, punea pe epicurei printre ceilalaţi heretici blestemaţi de Biserică, a căror pedeapsă era să se svârcolească vecinic pe „câmpul flăcărilor“ în cosciugurile lor întredeschise [2]).

Nu e dar de mirare, că apariţia dialogului „de voluptate“ a stârnit o adevărată furtună. Lorenzo Valla a trebuit să părăsească Pavia şi a rătăcit câtva timp fără ţintă hotărîtă ,prin nordul Italiei. La Milano a încercat în 1433, să dea dialogului său o formă mai blândă, lăsând însă neatinse principiile epicureismului [3]). A trecut apoi prin Genua, Mantua, Ferrara, fără să se poată fixa nicăeri, până când împrejurările l-au pus în contact cu Alfonso, regele din Neapole, care l-a angajat ca secretar şi la curtea căruia şi-a petrecut mai tot restul vieţii.

Cultul clasicismului nu era de loc rar la curţile principilor italieni, mai ales fiindcă era foarte la modă. La curtea lui Alfonso, însă, acest cult avea o sinceritate şi o vioiciune, care ne explică, între altele, extraodinara libertate de gândire şi de cuvânt a umaniştilor neapolitani. „Aragonezul“ — cum i se zicea mai pe scurt regelui — era un mare admirator al antichităţii. Această admiraţie era aşa de adâncă şi de neprefăcută, în cât nu-l părăsea nici chiar pe câmpul de răsboiu. Aşa bunăoară în 1435, pe când asedia Gaeta, în mijlocul grijilor de tot felul ale unei campanii primejdioase, n'a uitat să oprească pe soldaţi să iea, pentru nevoile luptei, pietre din ruinele vilei lui Cicerone, care se aflau în apropiere. Iar seara, când se retrăgea în cortul său, punea să i se citească, regulat, comentariile lui Caesar. In timp de pace însă, preferinţele sale se îndreptau mai mult către filosofie. Incă de pe vremea când se afla în Spania, stase în corespondenţă cu Lionardo Bruni şi căutase să-şi procure printr'însul o traducere bună a operelor lui Aristotel. La Neapole, curtea sa era plină de umanişti, care n'aveau numai, ca aiurea, rolul să-i dea, prin simpla lor prezenţă, un oarecare lustru literar. Regele îi aduna regulat în jurul său, în şedinţe, dela care curtezanii obicinuiţi erau excluşi, şi îi punea să-i citească din autorii vechi şi să discute asupra înţelesului lor. Aceste şedinţe

1) Opere, IV, 29 şi VI, Cf. Burckhardt, op. cit., II, p. 222.
2) Cântul al 9-lea şi al 10-lea.
3) In ediţia operelor filosofului, citată mai sus, nu se găseşte decât prima redacţie a dialogului „de voluptate“. Redacţia a doua se găseşte într'o altă ediţie mai rară, apărută la Louvain în 1483, sub titlul „de vero bono“.

se țineau de regulă în biblioteca palatului; regele avea obiceiul să iea loc la o fereastră, de pe care se deschidea o vedere splendidă asupra golfului de Neapole și asupra Vesuviului. Chestiuni literare, istorice, filosofice, teologice, formau obiectul acestor discuții, la care Alfonso lua parte activă și în timpul cărora domnea cea mai mare libertate și familiaritate. Regele ținea, ca învățații să-l considere ca egal, și îi plăcea să-i servească cu mâna sa, oferindu-le fructe și băuturi răcoritoare. Cu drept cuvânt s'a zis, că nicăeri în Italia, nici chiar în statele republicane, nu puteau literații să lucreze cu atâta libertate și lipsă de griji, ca sub egida acestui suveran, care îi apăra chiar și de brațul inchiziției romane și de fanatismul călugărilor [1]).

Această atmosferă i-a permis lui Lorenzo Valla să se stabilească, în fine, la Neapole unde, profitând de protecțiunea regelui și de libertatea ce i se acorda, a început o nouă serie de polemici, și mai violente decât cele de până atunci. Unele dintr'însele au un caracter strict istoric și filologic. Așa a fost celebra sa critică a dreptului papilor de a stăpâni Roma și Italia, în scrierea intitulată „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio", apărută în 1440. In cursul studiilor sale asupra isvoarelor dreptului canonic, Lorenzo Valla a fost adus să cerceteze mai de aproape pasagiul din decretul lui Gratian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezaze, pe lângă palatul său din Roma, orașul însuși, Italia întreagă și întregul imperiu de apus. Barbaria limbei în care era scris și care nu se potrivea cu veacul lui Constantin, precum și numeroasele greșeli de fapt și contraziceri, l-au făcut pe umanistul italian să se îndoiască de autenticitatea acestui pasagiu, și, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze, că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Și Nicolaus Cusanus, filosoful de care am vorbit în volumul întâi al acestei lucrări, avusese îndoeli de această natură și le arătase fățiș la conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstrații filologice și istorice îi rămâne lui Lorenzo Valla. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii de care vorbim, se explică prin faptul, că ea a servit și ca armă, în lupta politică dintre regele Alfonso și papa Eugen al IV-lea, luptă care era pe atunci (1440) în toiul ei.

Dialogul „de professione religiosorum", rămas mai multă

1) Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums, I, 460.

vreme inedit,[1]) poate fi considerat ca o aplicare a principiilor epicureismului. Un călugăr se lăudase faţă de Lorenzo Valla, că chiar dacă ar duce aceeaşi vieaţă ca un laic, tot ar fi mai bine răsplătit după moarte, din pricina profesiunii sale desinteresate, care consta în a se ruga pentru binele altora. Filosoful îi răspunde că vieaţa călugărilor e, în principiu, mai rea decât a laicilor, fiindcă e sau nefirească sau nelegiuită. Castitatea, pe care călugării sunt datori s'a păzească, e o crimă contra naturii, iar cei ce se abat dela această datorie comit o crimă contra religiei, întru cât îşi calcă jurământul. Indemnurile naturii trebuesc respectate şi ar fi mult mai bine ca preoţii şi călugării să fie însuraţi, decât să vatăme maestatea bisericii, umblând pe căi nepermise[2]). Din această cauză, mânăstirile, departe de a fi locaşuri de vieaţă ideală, se pot compara cu „asilul lui Romulus" întru cât ceeace se adună într'însele e pur şi simplu... drojdia omenirei.

In fine, în dialogul asupra libertăţii voinţei, Lorenzo Valla reia vechea problemă a raportului dintre predestinaţie şi responsabilitatea morală. Dacă Dumnezeu e atotştiutor şi cunoaşte mai dinainte faptele oamenilor, atunci, aceste fapte sunt predeterminate, şi, neputând să nu se întâmple, nu sunt libere. Dacă însă oamenii nu pot să nu facă faptele pe care le fac, atunci, ce devine responsabilitatea lor morală? Boethius, dela ideile căruia porneşte dialogul, căutase deslegarea acestei probleme în natura inteligenţei divine, care nu e supusă legii timpului, în care trecutul şi viitorul se confundă într'un veşnic prezent. In acest înţeles, Dumnezeu ştie tot, dar nimic nu e predeterminat, adică nimic nu e hotărît „mai dinainte", — un asemenea termen neavând sens când e vorba de inteligenţa divină. Lorenzo Valla caută deslegarea problemei în deosebirea dintre inteligenţa şi voinţa divină. Cunoştinţa nu e acţiune şi nu implică nici dorinţa, nici voinţa. Dumnezeu poate prin urmare să ştie mai dinainte faptele oamenilor, dar să nu le dorească şi să nu le voiască, aşa în cât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aci se ridică însă o întrebare foarte gravă. Dacă Dumnezeu ştie mai dinainte faptele oamenilor, atunci ştie mai dinainte când

1) A fost publicat de cunoscutul filolog J. Vahlen în 1896, împreună cu alte două lucrări ale filosofului, sub titlul „Laurentii Valae opuscula tria".

2) „Utinam, utinam episcopi, presbyteri diaconi essent unius uxoris viri et non potius, venia sit dicto, non unius scorti amatores". De professione religiosorum dialogus, în Vahlen, Vallae opuscula, p. 127.

au să facă rău, și dacă nu dorește, nici nu voește să-i împiedice, nu mai are dreptul să-i pedepsească. Ce rol are dar răul în planul creațiunii ? Este el o putere independentă, care mărginește atotputernicia creatorului ? La aceste întrebări, zicea Lorenzo Valla, filosofia nu poate să răspundă ; să le lăsăm dar pe seama „luminilor credinței“ [1]).

Aceste atacuri nu puteau, firește, să nu producă nemulțumari în cercurile bisericești. Cât timp însă regele Alfonso fusese în luptă cu papa Eugen al IV-lea, iar acesta însuși fusese încurcat în certuri intestine cu conciliul din Basel, călugării n'au avut curajul să atace, la rândul lor, pe Lorenzo Valla. Mai târziu, când lucrurile s'au limpezit, când schisma din sânul bisericii catolice a încetat și regele din Neapole a devenit aliatul papei dela Roma (1443), inchisiția a crezut că putea, în sfârșit, să intervină. Prilejul i l-a dat o discuție a filosofului cu un călugăr din ordinul minoriților observației, Fra Antonio da Bitonto, care predica la Neapole, în postul paștilor, din 1444, cu un succes extraordinar. Lorenzo Valla s'a dus și el să-l asculte, și fiindcă predicatorul afirmase, că simbolul credinței sau „crezul“ — cum îi zicem noi în biserica noastră ortodoxă — a fost compus de cei 12 apostoli, fiecare redactând câte un articol, i-a făcut o vizită acasă, cerându-i să-i dovedească această afirmare. Părerea filosofului era, că simbolul credinței a fost alcătuit de conciliul din Niceea. In timpul discuției ce s'a produs, s'au schimbat de ambele părți cuvinte violente, și, ca să-și răsbune, Fra Antonio și-a atacat adversarul câteva zile de-a rândul de pe amvonul bisericii unde predica, atățând masele populare împotriva lui. Temându-se de turburări de stradă, regele Alfonso a intervenit și a poruncit călugărului să se astâmpere. Nemulțumit însă cu atât, Lorenza Valla, a organizat o discuție publică în catedrala orașului, ca să respingă atacurile predicatorului și să arate tuturor origina adevărată a simbolului credinței. Prevăzând însă noui scandaluri și, poate, o revoltă a maselor înfierbântate de călugăr, regele, care era bolnav în pat, a cerut amânarea discuției, pretextând că ar fi dorit să asiste

1) E locul să relevăm aci, în treacăt, influența pe care a avut-o acest dialog al lui Lorenzo Valla asupra lui Leibniz, care l'a admis în parte în Teodiceea sa, adăogându-i o continuare proprie (cf. Théodicée, Part. III, §§ 405—412 ; în ediția completă a operelor lui Leibniz de I. E. Erdmann, p. 620 ss).

şi el. Luând această intervenire ca o victorie a sa, filosoful a lipit pe uşile bisericei versurile:

Rex pacis, miserans sternendas Marte phalanges
Victoris cupidum continuit gladium.

Această îndrăsneală a înfuriat şi mai rău cercurile bisericeşti şi le-a hotărît sa înceapă un proces în regulă, ascunzându-l sub masca discuţiei dorite de adversarul lor. Lorenzo Valla a fost dar invitat să poftească la catedrală. Când s'a prezentat însă, s'a găsit în faţa unui tribunal inchizitorial constituit după toate regulele şi care a început să-i ia interogatoriul. La întrebarea, ce păreri are asupra simbolului credinţei filosoful a răspuns, că îl socoteşte redactat de conciliul din Niceea şi a adăogat, că e gata s'o dovedească. Inchizitorul i-a replicat, că această părere e o herezie, şi că n'a fost chemat înaintea sfântului tribunal ca s'o dovedească, ci ca să abjure. Atunci acuzatul s'a inclinat ironic şi a declarat, că împărtăşeşte în această privinţă părerile sfintei biserici. Printre alte capete de acuzaţie se găseau şi unele puncte din „Dialecticae disputationes". Cercetat asupra lor filosoful a răspuns, că deşi sfânta biserică nu se pricepe la lucrurile acestea, are totuşi asupra dialecticei aceleaşi păreri ca sfânta biserică. In asemenea condiţii interogatoriul nu putea duce la nici un rezultat. Inchizitorul a cerut atunci ca acuzatul să abjure, în bloc, toate hereziile sale, pentru ca să-l silească să refuze şi să-l poată astfel condamna la moarte. Lorenzo Valla a evitat însă răspunsul aşteptat, contestând competinţa tribunalului inchizitorial de a se ocupa de cazul său, iar le eşirea din biserică a ocărît straşnic pe călugări, în faţa lumii adunate. Regele a fost astfel silit să intervină din nou, chemând la sine pe inchizitori, poruncindu-le cu asprime să se astâmpere, şi prevenindu-i, că nu va permite nici odată ca inchiziţia să plictisască, în regatul său, pe învăţaţi.

Restul veţii lui Lorenzo Valla n'a fost mai liniştit. Numeroasele polemici, al căror caracter, mai mult literar, ne împiedecă să le cercetăm aci, au turburat ultimii ani ai acestui om al cărui rol a fost, până la sfârşit (1457), să lupte spre a libera cugetarea timpului său de sub jugul autorităţilor tradiţionale.

IV.

Câteva cuvinte încă, spre a deosebi epicureismul Renașterii de cel antic. Cel dintâi e flosofia unei lumi tinere, a barbarilor de abia deșteptați la binefacerile civilizației și care, sorbind cu lăcomie toate plăcerile ei, caută o justificare teoretică a nevoii lor violente de a se bucura de vieață. Cel din urmă e filosofia unei lumi îmbătrânite, a grecilor ajunși de mult pe culmile unei civilizații rafinate, și care, constatând cu tristeță, că această civilizație singură, cu toate foloasele ei, nu-i scutește de suferințele ce întunecă vieața, își caută scăparea într'o formulă etică de renunțare măsurată și de alegere prudentă a căilor fericirii. In adevăr, la Lorenzo Valla nu găsim, sub firma epicureismului, decât un hedonism aproape identic cu acela al școalei cirenaice. Etica lui Epicur era însă, mai presus de toate, o etică a libertății. Altfel cum s'ar mai fi deosebit de aceea a lui Aristipp, care propovăduia de asemenea plăcerea, ca unic scop al vieții?

E aci un punct, asupra căruia trebue să ne oprim un moment, spre a desăvârși caracterizarea curentului filosofic pe care îl studiem. Aristipp, întemeietorul școalei cirenaice, susținea că, scopul unic al vieții fiind plăcerea, omul trebue să caute să se bucure ,cât mai mult, de toate situațiile, în care întâmplător l'ar pune împrejurările. O asemenea concepție era însă foarte anevoe de tradus în practică. Ii trebuia pentru aceasta adeptului școalei cirenaice un temperament special și foarte rar, — presupunând că ar fi fost în adevăr posibil, — o sensibilitate care să vibreze numai la părțile luminoase ale vieții și să nu fie atinsă nici de cum de părțile ei întunecate. Tocmai acestea sunt însă, din nefericire, cele mai numeroase. Pentru imensa majoritate a oamenilor și în condițiile obicinuite ale vieții, cauzele de suferință sunt cu mult mai mari și mai dese decât cauzele de plăcere. Iacă de ce Hegesias, unul din urmașii lui Aristipp, zicea că, dacă plăcerea e scopul vieții, atunci toți oamenii trăesc în zadar. Căci nimeni nu se poate lăuda, în momentul morții, că a atins scopul, pentru care s'a născut. La suferințele de fapt, de care sunt copleșiți oamenii .se mai adaugă în acest caz și suferința teoretică, ce isvorăște din conștiința că urmăresc un ideal irealizabil.

Fiindcă dar părțile triste ale vieții sunt cu mult mai nu-

meroase decât cele vesele, evitarea durerilor e mult mai importantă pentru fericirea noastră decât căutarea plăcerilor. Idealul vieţii devine astfel, pentru Hegesias, indiferenţa. Pentru ca să putem scăpa de dureri, trebue să înnăbuşim în noi toate pornirile şi toate dorinţele ,toate interesele şi toate aspiraţiile, care ne fac să ne agităm necontenit, — întru căutarea fericirii. Căci pe drumul, care ne închipuim că duce la plăceri, şi din pricina grabei, neliniştei şi orbirei, cu care alergăm pe el, întâlnim cele mai multe suferinţe. Ca să scăpăm dar de durere, trebue să renunţăm şi la plăcere. Scopul vieţii este indiferenţa. Această concepţie era iarăşi anevoe de pus în practică, fiindcă presupunea de asemenea un temperament rar, dacă nu imposibil, o stăpânire de sine absolută, care singură ar fi fost în stare să înnăbuşească toate pornirile firești ale sensibilităţii şi toate aplecările înnăscute ale inteligenţei. Dacă am urmări dar ca scop al vieţii indiferenţa absolută, am urmări iarăşi un ideal irealizabil. Iacă de ce Epicur a împreunat aceste două doctrine într'una singură, mai adâncă şi mai omenească decât amândouă. Nu se poate tăgădui, zice el, că ceeace face pentru noi valoarea vieţii este plăcerea .In această privinţă, Aristipp avea dreptate. Dar plăcerile sunt rare şi durerile nenumărate ; iar căutarea aprigă a plăcerilor este ea însăşi o cauză de durere. Hegesias avea deci şi el dreptate. când ne sfătuia să înnăbuşim pornirea firească a sensibilităţii noastre către fericire. Numai că. această înăbuşire nu e posibilă în mod absolut, şi dacă voim s'o realizăm cu orice preţ, ne creăm prin aceasta chiar un isvor nou de suferinţe, fiindcă nesocotim nevoile de căpetenie ale corpului şi sufletului nostru.

Nu trebue dar să ne interzicem căutarea plăcerilor ; suntem însă datori să ne mărginim la ceeace e strict necesar pentru buna noastră stare fizică şi morală, adică la plăcerile „naturale şi necesare". Mai departe, trebue să căutăm a ocoli durerile. liberându-ne de tirania nevoilor (bogăţie, lux, vanitate, etc.) care complică în zadar vieaţa, şi din care isvorăsc cele două mari categorii de plăceri primejdioase : cele „naturale, dar nenecesare" şi cele „nenaturale şi nenecesare".

Fiindcă totuşi durerile sunt uneori inevitabile — ca cele pe pe care ni le pricinuesc boala sau bătrâneţea — trebue să căutăm a le echilibra, când sunt prezente, prin plăceri curate şi durabile, cum sunt cele intelectuale, sau prin amintirea lor. Aşa făcea Epicur însuşi, când scria, în momentul morţii, unui prie-

ten: „Intr'o zi fericită, care este totodată cea de pe urmă a vieții mele, îți scriu aceste rânduri. Durerile, pe care le simt n'ar putea fi mai mari decât sunt. Eu le acoper însă cu mulțumirea sufletească ce isvorăște pentru mine din amintirea cercetărilor mele filosofice". [1])

Epicureismul antic căuta dar fericirea mai mult în renunțarea le plăceri decât în urmărirea lor. Lipsa durerii corporale și liniștea sufletească i se păreau lui Epicur singurele bunuri pozitive în viață. De aceea repeta lămurit și pe înțelesul tuturor: „Când zicem, că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem prin aceasta plăcerile desfrânatului sau ale celui ce gustă fără măsură din toate. Ci înțelegem să nu fie omul bolnav la trup și neliniștit la suflet. Căci nu mâncarea și băutura neîntreruptă, nu dragostea necumpătată de femei, fac viața plăcută, ci cugetul treaz și limpede care arată omului pricinele aplecărilor sale și gonește închipuirile zadarnice, din care isvorăsc mai toate încurcăturile sufletului". [2])

Epicureismul antic era astfel o etică a libertății. Fericirea stă în înălțarea sufletască a omului, atât deasupra propriilor sale nevoi, cât și deasupra împrejurărilor din afară. De aceea zicea Epicur, că „adevăratul rod al mulțumirii de sine", pe care o dă omului doctrina sa, este „libertatea" și încheia cu cuvintele: „să slujiți cu credință filosofia, ca să ajungeți la adevărata libertate". [3])

Această deasebire dintre epicureismul antic și acela al Renașterii ne arată încă odată, ce adâncă și intimă legătură este uneori între formele pe care le iau doctrinele etice și caracterele dominante ale timpurilor când apar.

---

1) Fragm. 122 și 128 (ed. Usener).
2) Ad. Menoeceum (ed. Usener), 64, 8.
3) Fragm. 199 (ed. Usener).

CAPITOLUL IV

CURENTELE ETICE

STOICISMUL

Am văzut în capitolul precedent, cum una din laturile vieții sufletești a Renașterii, adică pornirea lacomă către plăcerile simțurilor, a redeșteptat, ca o justificare teoretică a ei, epicureismul. Un alt caracter, mai puțin vizibil dar mai adânc, al atmosferei morale a timpului, și anume conflictul intim dintre obiceiurile vechi și aspirațiile nouă, împingea în mod firesc spiritele către stoicism. Am urmărit mai sus ivirea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne. In evul mediu omul se considera pe sine însuși numai ca *parte:* ca membru al unei familii, al unei bresle, ale unei corporații civile sau religioase, și nu gândea, nici nu simțea, decât numai ca *totul* în care era cuprins. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase așa de mari de oameni, gândind și simțind, trăind și lucrând în acelaș fel. In pragul Renașterii însă, omul începe să se considere pe sine însuși ca *întreg*, ca individ. în înțelesul etimologic al cuvântului, să caute în sine însuși îndreptarul faptelor și călăuza aspirațiilor sale. Atenția sa începe astfel să se îndrepteze către mecanismul propriei sale vieți sufletești, către jocul veciuic schimbător al ideilor, al sentimentelor, al actelor de voință, — și această analiză subiectivă îi descopere numeroasele contraziceri și contraste, toate nepotrivirile adânci și dureroase, care nu pot să nu se iveaască în sufletele generațiilor aruncate de soartă la întorsăturile istoriei universale. Conștiința acestor conflicte etice însă, întru cât face pe oameni să

sufere, îi silește de regulă să-și caute alinarea într'o filosofie practică oarecare, în cazul de față în cea stoică. E în adevăr caracteristic faptul, că în scrierile mai tuturor umaniștilor din veacul al XIV, XV și XVI-lea se simte o adiere, mai mult sau mai puțin puternică, a stoicismului antic, transmis lor prin operele lui Cicerone și ale lui Seneca. Nicăeri nu se vede însă mai limpede această înclinare către doctrinele stoice a individualismului născând, ca în cele câteva tractate filosofice ale lui Francesco Petrarca.

I.

Marele scriitor [1]) era o fire plină de contraziceri. Nevoia, încă arzătoare, a credințelor religioase, și trebuința, tot așa de puternică, a libertății sufletești; respectul bisericii și disprețul autorității; nostalgia trecutului și iubirea prezentului; cultul poeziei și pornirea către știință; dorința de singurătate și pasiunea pentru lume; rafinările eterice ale unui amor ideal și ardoarea pătimașe a simțurilor; aspirația de a fi lăudat de contemporani și convingerea că ei nu-l înțeleg; — toate aceste curente protivnice de idei și sentimente se amestecau în sufletul său într'un vârtej adânc și turbure. In tinerețe, când omul se bucură de vieață fără să reflecteze prea mult asupră-i, Petrarca nu suferea de aceste contraziceri decât numai întru cât îi pricinuiau uneori încurcături practice. Nevoia unității sufletești nu s'a trezit într'însul decât mai târziu, subt influența Confesiunilor sfântului Augustin și în împrejurări cu totul neobicinuite. Pasiunea sa pentru excursii l-a mânat odată — avea pe atunci treizeci și doi de ani — să se sue pe muntele Ventoux, din Provence. Muntele era sălbatec, suișul era greu, și Petrarca se gândea, ca cuprins de o presimțire, că tot așa de anevoe se ridică omul către culmile unei vieți ideale, către libertatea morală și liniștea împăcării sufletești. De pe vârf însă, o priveliște măreață se desfășura dinaintea ochilor săi uimiți. Deoparte, lanțul munților Cevenni, ce se pierdeau în zarea violie,

1) Datele biografice sunt de prisos: se pot găsi în orice carte de istorie a literaturii. Lucrări mai întinse de consultat: „Petrarca's Leben und Werke" von G. Koerting, „Pétrarque, d'après des documnts nouveaux" par A. Mézières, „Die Wiederbelebung des klasischen Altertums" von Voigt, vol. I, etc.

de alta golful de Lyon, ce strălucea la soare, iar dedesubt cursul maiestos al Ronului cu văile şi câmpiile înconjurătoare. După admiraţia nestăpânită din primele clipe de contemplare, s'au trezit însă în sufletul poetului sentimente de altă natură. Înălţimea la care se afla, şi de pe care privirile-i cuprindeau în voe întinderi nemăsurate, îl ridica par'că şi sufleteşte deasupra vârtejului lumii, deasupra propriei sale vieţi, îndemnându-l să îmbrăţişeze cu gândirea întreaga ei desfăşurare, cu toate luminile şi umbrele ei. Şi ca natura înconjurătoare, cu felurimea nesfârşită a liniilor, formelor şi colorilor, aşa i se arăta şi viaţa sa, cu nenumăratele ei întorsături, cu părţile ei nobile şi cu părţile ei josnice, cu împletirea încurcată a dorinţelor şi pornirilor de tot soiul, a căror nepotrivire vrăjmăşească [1]) i se desluşea acum pe deplin. In acest haos moral ar fi voit sufletul său chinuit să găsească un îndreptar, care să-i arate drumul cel neted. Dar nu vedea, încotro ar fi putut să-l caute. Ca mânat de o inspiraţie obscură, a deschis atunci, la întâmplare, Confesiunile sfântului Augustin, pe care le avea cu sine, ca să găsească într'însele un punct de plecare pentru reflexiunile sale. Şi ochii i-au căzut pe rândurile, scrise par'că anume pentru el: „... oamenii aleargă să admire vârfurile înalte ale munţilor şi valurile uriaşe ale mării şi latele albii ale fluviilor şi vastele întinderi ale oceanelor; la ei înşişi nu se gândesc însă nicidecum, de ei însişi nu se miră nicidecum". Uimit, Petrarca a închis cartea şi a căzut pe gânduri. Simţea adânc, acum, ceeace ar fi trebuit să înveţe de mult dela filosofii antichităţii, că cel mai minunat lucru de pe lume, mai minunat decât toate aspectele naturii fizice, e sufletul omului. Şi a luat hotărîrea, să încerce a se cunoaşte în sfârşit pe sine însuşi, spre a găsi pe această cale leacul chinurilor pe care le îndura.

Petrarca a părăsit dar la treizeci şi trei de ani, în floarea vârstei, curtea papală şi societatea elegantă din Avignon, unde se bucura de atâtea simpatii şi unde îşi petrecuse anii cei mai frumoşi ai tinereţii, spre a se retrage, într'o singurătate absolută, la Vaucluse. Acolo, în liniştea pătrunzătoare a pădurilor şi în tăcerea solemnă a munţilor, şi-a făcut poetul examenul de

1) Cum zicea el însuşi mai târziu: „Diferitele părţi ale sufletului meu se luptau între ele, turburându-mi viaţa şi răpindu-mi odihna prin vecinice conflicte, printr'un adevărat războiu civil. Devenisem pentru mine însumi o povară şi o muncă şi un chin". Epist. rer. senil. VIII, 3.

conștiință, pe care și-l făgăduise. Așa a luat naștere primul său tractat filosofic, „De contemptu mundi". Petrarca îl numea, mai pe scurt, „secretum suum", iar în unele manuscrise titlul suna și mai limpede: „de secreto conflictu suarum curarum".[1] Și'n adevăr, acest tractat e o confesiune, în felul acelora ale sfântului Augustin. In introducere, poetul declară că nu mai scrie de astă dată pentru lume și pentru slavă, ca mai nainte, ci numai pentru sine însuși, ca să aibă o oglindă vie a sufletului său, în care să se privească 'n momentele de îndoială, spre a'și recăpăta liniștea. Iar geneza dialogului ne-o explică printr'o alegorie. Intr'o noapte, zice el, pe când mă gândeam, cum am venit pe lumea aceasta, cum am s'o părăsesc, și cum am să trăiesc până atunci, am avut o vedenie. O fecioară îmbrăcată în alb mi s'a arătat și mi-a zis: „să nu te sperii: mi s'a făcut milă de tine și m'am coborît din cer, ca să te ajut să te liniștești; eu sunt aceea pe care ai cântat-o în poema ta „Africa"[2] și i-ai clădit un palat pe muntele Atlas". Cu ea se afla un bătrân venerabil, care nu era altul decât sfântul Augustin. Zeița adevărului l'a însărcinat să mă ia în grija sa, și a dispărut. Cu el am vorbit trei zile de-a rândul și cele ce mi-a spus le-am însemnat în dialogurile ce urmează, ca să-mi aduc aminte la nevoe[3] — Așa ne explică Petrarca geneza și forma tractatului său. Să-i vedem prinsul.

Sfântul Augustin stabilește mai întâi principiul stoic, că virtutea singură poate să facă pe om fericit și vițiul singur poate să-l facă nefericit. Nimeni dar nu poate să fie fericit sau nefericit fără voia și fapta sa. Petrarca însă îi răspunde, că nu e totdeauna așa; probă este el însuși, care ar vrea să fie fericit, dar nu poate. Suferințele sale nu sunt voite: dovadă sunt lacrimile ce-i inundă fața. Sfântul Augustin își menține totuși părerea, zicând că voința omului, ca să ducă la fericire, pe calea virtuții, trebue să fie călăuzită de o judecată dreaptă și de o pre-

---

1) Acest al doilea titlu a indus în eroare pe unii istorici ai filosofiei, care au crezut că au aface cu un dialog deosebit. Așa bunăoară, găsim această confuziune în cunoscuta operă a lui Ueberweg, care e de altfel un model de exactitate bibliografică. Vorbind de Petrarca autorul zice: „Von seinen philosophischen Tractaten sind die bedeutendsten De contemplu mundi, colloqu. III, worin er acedia, Weltschmerz, äussert *und* Secretum suum (auch De secreto conflictu curarum suarum genannt), eine Art Confesionen, an die augustinischen erinnend, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden". (Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Max Heinze, 8 Aufl., III, 1, p. 9).

2) Zeița adevărului (Veritas).

3) De contemptu mundi, Praefatio.

ţuire luminată a bunurilor vieţei. — ceea ce tocmai îi lipseşte lui Petrarca ; căci altfel n'ar pune atâta preţ pe lucruri, care îl turbură atât de adânc, şi fără nici un profit moral.

Printre aceste lucruri, sfântul Augustin pune în primul rând [1]) iubirea poetului pentru Laura de Sade, căreia îi închinase cele mai frumoase versuri ale sale. Şi'n adevăr, această iubire prinsese rădăcini adânci în inima lui Petrarca şi îl făcea să sufere mai mult decât orice. La 6 Aprilie 1327 i se arătase Laura pentru prima oară, în biserica sfintei Clara din Avignon, în toată splendoarea frumuseţii sale blonde, — şi de atunci n'o mai putuse uita. După cincisprezece ani, în momentul când îşi scria confesiunile în singurătatea dela Vaucluse, rănile sale sufleteşti nu erau încă vindecate. Şi aceste răni fuseseră adânci. Intregul său „Canzoniere" nu cânta altceva decât chinurile iubirii neîmpărtăşite, sbuciumul dorinţelor lipsite de orice nădejde, dulceaţa dureroasă a contemplării din depărtare, amară ciunea sforţărilor neisbutite de a scăpa de jugul patimei distrugătoare. Un prieten al poetului, Giacomo Colonna, episcopul din Lombez, îi imputase, pe jumătate în glumă — pe jumătate serios, că sentimentele sale nu erau sincere, că el vorbea de Laura numai pentru ca alţii să vorbească de el însuşi, admirându-i versurile. Petrarca i-a răspuns într'una din „Epistolele" sale „familiare" că „nimeni nu se poate preface multă vreme fără multă osteneală" şi că „a-şi da cineva atâta casnă ca să se prefacă nebun, ar fi culmea nebuniei". De altfel, adăuga el, putem, când suntem sănătoşi, să simulăm boala în vorbă şi în gesturi ; nu putem însă imita paliditatea şi slăbiciunea celor bolnaivi ; şi toţi prietenii cunosc paliditatea şi slăbiciunea mea" [1]).

Toate aceste suferinţe şi le reamintea Petrarca pe larg în tractatul „De contemptu mundi" [3]) pentru ca să pună şi mai bine în relief contradicţia de care era sbuciumat sufletul său. In adevăr, pasiunea pentru Laura se ciocnea în mintea şi în inima poetului cu credinţele sale religioase. Căci el îmbrăcase,

---

1) Deşi discuţia acestei părţi vine, printr'o gradaţie ascendentă a argumentelor, tocmai în dialogul al treilea.

2) Epist. rerum famil., II, 9. Cf. şi Epist. metr I, 7.

3) Cogita nunc ex quo mentem tuam pestis illa corripuit, quam repente totus in gemitum versus es miseriarum et pervenisti ut funesta cum voluptate lacrymis et suspiriis... Palor et macies, et languescens ante tempus flos aetatis, tum gravem aeternumque madentes oculi, tum confusa mens et turbata quies in somnis, et dormientis flebiles querelae, ac vox fragilis, luctu rauca, fractusque et interruptus verborum sonus. De contemptu mundi, dial. III.

încă din tinerețe, haina bisericească, și i se părea că era un mare păcat, să iubească o femee măritată[1]). Conștiința sa îi spunea lămurit, prin glasul sfântului Augustin, că „s'a coborît dela iubirea creatorului la iubirea unei creaturi" și că mântuirea sufletului său era în primejdie. Pe de altă parte, cultura sa clasică se revolta în contra formei eterice, mistice, pe care o luase cu vremea pasiunea sa. I se părea, că era nevrednic de un admirator al antichității, cum se mândrea că era el, să hrănească în sufletul său un sentiment ce n'avea nimic antic ; căci dintr'însul lipsea tocmai elementul sensual, așa de esențial în vremile către care se îndrepta, plin de nostalgie, cultul poetului. Ca atare, iubirea sa, care se încăpățâna să dureze, cu toate că era lipsită de ori ce satisfacție, și care a durat efectiv până la moartea Laurei, — ba chiar și după aceea, precum ne-o dovedește partea a doua din „Canzoniere" — era o stare sufletească cu totul modernă, era sentimentalismul romantic și morbid, care avea să facă din Werther al lui Goethe eroul primei jumătăți a veacului al XIX-lea.

O altă cauză a conflictelor, de care era bântuit sufletul lui Petrarca, era antagonismul dintre pornirea fundamentală a personalității sale literare și concepția sa despre vieață în general. Această pornire fundamentală era iubirea gloriei, dorința de a se face cunoscut contemporanilor și de a-și transmite numele posterității prin scrierile sale. Această vanitate literară l'a făcut să părăsească limba italiană — „il volgare", cum i se zicea pe atunci — în care își publicase primele sale încercări poetice și să scrie latinește, limba internațională a timpului, cu ajutorul căreia spera să treacă granițele Italiei. Tot vanitatea l'a făcut să caute și încoronarea de pe Capitoliu. In această privință nu mai încape astăzi nici o îndoială. Prin prietenii săi Dionigi da Borgo San Sepolcro și Tomaso Caloria da Messina a lucrat Petrarca pe lângă curtea regală din Neapole, prin familia Colonna pe lângă senatul din Roma, iar prin compatriotul său Roberto de Bardi, cancelarul Sorbonei, pe lângă cercurile conducătoare din Paris. Sforțările sale, pe care unul din biografii săi nu se sfiește să le numească „intrigi"[2]) au isbutit pe deplin, și în aceeași zi, la 1 Septemvrie 1340, a fost invitat din partea senatului roman și din partea universității din Paris,

1) Laura, fiica lui Audibert de Noves, era soția lui Hugues de Sade, un gentilom francez din Avignon.

2) Koerting, Petrarca's Leben und Werke, p. 161.

să vină să primească coroana de lauri a poeziei. Petrarca a ţinut să serbeze acest triumf în cetatea eternă, pe colina sfântă de altă dată, unde încoronase Domiţian, cu treisprezece veacuri în urmă, pe Statius ,autorul Thebaidei. Incoronarea sa a avut astfel loc pe Capitoliu, în ziua Paştilor din 1341, în mijlocul unei enorme afluenţe. Tot iubirea gloriei, în sfârşit, l'a făcut să scrie şi celebra sa „Epistola ad posteros", — un fel de autobiografie, al cărei ton apologetic nu mai lăsa nici o îndoială asupra intenţiilor autorului. Printr'insa, Petrarca voia să fixeze definitiv conturele personalităţii sale, aşa cum dorea el să rămână în amintirea posterităţii.

Această iubire a gloriei era însă o pasiune antică şi venea ca atare în conflict cu concepţia creştină a vieţii, pe care poetul o avea încă. Căci creştinismul condamna cu severitate toate pasiunile, ce fac pe om să-şi caute mulţumirea în viaţa pământească. Spre a-şi mântui sufletul, omul nu trebue să se gândească decât la viaţa viitoare şi să dispreţuiască toate calităţile ce tind să-l facă să se bucure prea mult de trecerea sa pe pământ. E un mare păcat să fie cineva mândru de inteligenţa, de erudiţia, de elocvenţa sa, şi să ţină ca lumea să i le recunoască şi să-l admire. Mântuitorul a zis : fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăţia cerurilor. Omul trebue dar să aibă o viaţă sufletească simplă şi să se nesocotească, să se înjosească pe sine însuşi ; simplitatea şi umilinţa singure duc la mântuire. Iacă de ce scriitorii medievali puneau aşa de puţin preţ pe scrisul lor şi ţineau aşa de puţin ca lumea să le ştie numele. Poeţi şi istorici de talent nu-şi dedeau, uneori, nici măcar osteneala să-şi semneze operele. Iar alţii continuau operele predecesorilor lor — în poemele ciclice şi în cronice — fără să spună măcar de unde au început, sau le modificau, fără să încerce măcar să se justifice.

Odată însă cu desgroparea monumentelor literare ale antichităţii, scriitorii Renaşterii au luat cunoştinţă de una din pârghiile de căpetenie ale culturii clasice. Era iubirea gloriei, era tendinţa individului muritor de a trăi cât mai mult — dacă se putea totdeauna în amintirea omenirii nemuritoare. Omul antic aspira astfel la o nemurire pământească, cu totul deosebită de aceea la care se gândea omul medieval. Cel dintâi umanist, care s'a molipsit de această patimă a lumei vechi şi a transmis-o lumei moderne, în care avea să joace un aşa de mare rol, a fost însuşi întemeetorul umanismului, adică Petrarca. Dar

sufletul său era încă prins în cătușele credințelor medievale. Creștinismul său se revolta în contra acestei patimi, care îl împingea pe căile ispitei. Și astfel, dulceața triumfurilor sale literare era turburată totdeauna de amărăciunea mustrărilor de cuget. Forma cea mai violentă au luat-o aceste mustrări de cuget în imputările pe care poetul și le făcea el însuși, prin glasul sfântului Augustin, în tractatul „De contemptu mundi".

Pe dealtă parte, Petrarca nu era numai un poet, ci și un filosof, în înțelesul practic al cuvântului, și vanitatea literatului făcea să sufere unele părți mai delicate ale conștiinței cugetătorului. Gloria, pe care poetul o dorea cu atâta ardoare, filosoful o găsea zadarnică și-și întorcea capul cu desgust dela ea. Căci gloria nu e altceva decât admirația maselor populare ignorante și inculte. De această admirație însă, omul superior nu poate să fie mândru, fiindcă are conștiința, că masele populare nu-l pot înțelege. Ce e atunci gloria ? O părere, o închipuire, o zădărnicie, — un svon, pe care, cum zicea Cicerone în „Visul lui Scipione", micimea pământului și scurta durată a vieții omenirii îl fac să fie absolut trecător [1]). Numai o imaginație smintită poate dar să se gândească la vecinicie și să aspire la nemurirea numelui pe lumea aceasta.

De aci, o altă serie de conflicte sufletești. In ziua chiar, în care vanitatea sa căpătase cea mai strălucită satisfacție, fiindcă i se oferise din două părți în acelaș timp, dela Roma și dela Paris, coroana de lauri„ poetul scria prietenului său Giovanni Colonna, ca să-l consulte asupra alegerii ce trebuia să facă, și adăuga, rușinat el însuși de graba sa : „Te întrebi poate, de ce atâta osteneală, atâta zel, atâta grijă, și dacă coroana de lauri o să mă facă mai învățat sau mai bun. Ea nu poate să mă facă decât mai renumit și să mă expună mai mult la invidia oamenilor. Tronul științei și al virtuții este sufletul ; aci locuesc ele, și nu, ca păsările, în ramurile înfrunzite. La ce dar această podoabă a laurilor ? Te întrebi de sigur, ce aș putea să răspund la aceste observări ? Nimic altceva, decât ceeace a zis înțeleptul din biblie : vanitas vanitatum, omnia vanitas ! Decât... așa sunt oamenii" [2]). Iar în ziua încoronării, când se cobora triumfător de pe Capitoliu, în mijlocul aclamațiilor mulțimii, se întreba

1) De contemptu mundi, Dial. III. Cf. Eminescu :
Gloria'i închipuirea ce o mie de neghiobi
Idolului lor închină... etc.

2) Epist. rer. famil. IV, 4, 5, 6.

melancolic, ce preţ aveau pentru el acei lauri, care nu slujeau la altceva, decât să stârnească, ca o podoabă de teatru, admiraţia gloatelor, şi, aducându-şi aminte de ceeace făcuse ca să-i capete, îşi imputa cu amărăciune, că n'a rămas la Vaucluse, în liniştе pădurilor şi în singurătatea munţilor [1])

Iubirea gloriei mai avea, la Petrarca, şi alte urmări. Il făcea bunăoară să-şi îndrepteze activitatea pe căi prea numeroase şi prea diferite. Şi în această vecinică schimbare a temelor cugetării şi simţirii sale nu putea găsi mulţumirea ce trebuia să fie răsplata oricărei munci ordonate ; îl turbura conştiinţa, că lucra fără nici un plan, lăsându-se în voia suggestiilor momentului. Din această pricină, nici un subiect nu-l putea captiva pe deplin, de nimic nu se putea apuca cu toată inima şi fără părere de rău, — şi rătăcea pe drumurile minţii ca un pribeag care nu ştia încotro să-şi îndrepte paşii. Iar această nestatornicie teoretică pătrundea foarte adesea şi în vieaţa practică. Căci odată cu ideile se schimbau şi dorinţele poetului, şi dorinţele mai nouă veneau mai totdeauna în conflict cu hotărîrile mai vechi. Din această mobilitate isvora incapacitatea sa de a se îndrepta, când era nemulţumit de sine însuşi. Ar fi vrut bunăoară, atât de adesea, să uite pe Laura, şi nu putea ; cele mai mici lucruri îl aruncau din nou subt stăpânirea pasiunii pe care o detesta. Sau, ar fi voit să se vindece de iubirea „ruşinoasă" a gloriei, şi nu era în stare ; la fiecare pas tresărea din nou de dorinţa de a fi lăudat. De aci venea „acea sfâşiere lăuntrică, acea groază de sine însuşi a sufletului, care era desgustat de murdăria sa, dar nu o spăla, care vedea calea răului, dar nu se abătea dela ea, care simţea primejdia ce-l ameninţa, dar nu se da în lături [2])

Un suflet frământat de asemenea conflicte nu putea să fie vesel. Şi în adevăr la Petrarca apar primele simptome ale pesimismului, ca stare de sentiment. El însuşi mărturiseşte, de mai multe ori, în scrierile sale, că se simte atins de o boală ciudată, de o „boală filosofică", pe care o numeşte cu un termen

---

1) Cf. Epist. metr. II, 11 :

Cur redit in dubium totiens laurea mea ? numquid
Non satis est meminisse semel ? decuitne per urbem
Circumfere nova viridantia tempora fronte,
Testarique greges hominum, populique favorem
Infami captare via ? Laudarier olim
A paucis mihi propositum. Quid inertia vulgi
Millia contulerint, quid murmura vana theatri ?

2) De contemptu mundi, dial. I.

împrumutat dela Aristotel „Acedia“ [1]). După propria sa descriere [2]), această boală e o tristeţe apăsătoare, o durere surdă, ce isvorăşte din scormonirea necontenită a tutulor rănilor inimei, din rumegarea neîntreruptă a tutulor îndoelilor minţii, din contemplarea îndărătnică a mizeriilor lumii, din amintirea repetată a nenorocirilor trecute şi din închipuirea vie a celor ce se vor mai ivi în viitor. Ceea ce o face mai ales neînţeleasă, această boală filosofică atât de chinuitoare, e faptul uimitor, că nu e lipsită de oarecare dulceaţă. Petrarca însuşi îi dă uneori numele de „voluptate a suferinţei“ [3]), şi adaugă, că apare uneori fără nici o cauză vizibilă, ca şi cum sufletul său s'ar fi deprins cu această melancolie primejdioasă şi i-ar simţi nevoia.

Gândindu-se la chipul cum s'ar putea tămădui poetul de această boală filosofică, sfântul Augustin, în dialogul al doilea al tractatului „De contemptu mundi“, caută să-i descopere mai întâi precis cauzele. Contemplarea mizeriilor lumii are, e drept, puterea să turbure şi să intristeze pe oameni, dar nu pe toţi, ci numai pe cei se sunt deja turburaţi şi trişti. Cine stă liniştit şi în siguranţă pe malul mării, poate privi cu nepăsare la naufragiul altora [4]). Trebue să fie cineva nefericit el însuşi, ca să simtă adânc nefericirea lumii. Punctul de plecare al durerilor noastre, chiar când cauzele lor par a fi externe, se află numai în noi înşine. Atenţia lui Petrarca se întoarce astfel din nou asupra stărilor sale sufleteşti. Vieaţa îi apare acum ca o vecinică luptă. Sufletul său îi pare sfâşiat în două jumătăţi, care se războesc crâncen între ele. Neliniştea sa morală şi neastâmpărul său fizic nu pot să aibă altă cauză. Ce-l sileşte bunăoară să călătorească vecinic, şi, chiar şi în singurătatea dela Vaucluse, să rătăcească vecinic prin munţi şi văi? Credinţa, că schimbând locul îşi va schimba şi viaţa, îşi va schimba cel puţin starea sufletească. Dar boala sa filosofică îl urmăreşte pretutindeni şi-l chinueşte uneori zi şi noapte, până îl face să dorească moartea.

---

1) Cuvântul sună pe greceşte ἀκήδεια Cf. cartea a IV-a a Eticei aristotelice.

2) De contemptu mundi, dial. II.

3) Dolendi voluptas quaedam... pestis ea funesior quo ignotior causa atque ita difficilior cura est. — De remediis utriusque fortunae, lib II, dial. 93.

4) Lucreţiu zicea chiar că un asemenea spectacol ar fi plăcut:
Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem.

Ca să se liniştească, sfântul Augustin îl sfătueşte să citească Tusculanele lui Cicerone, îi recomandă adică filosofia stoică, în forma cea mai accesibilă pentru el, aceea pe care o propovăduia scriitorul său favorit.

II.

Stoicismul a fost, în istoria cugetării omeneşti, filosofia vremilor turburate. Pe asemenea vremi a apărut, în veacul al III a. Cr., în Grecia; pe asemenea vremi a început să se întindă, către sfârşitul erei vechi, în lumea romană.

In Grecia, numeroasele schimbări politice şi sociale pe deoparte, progresele culturii pe de alta, sdruncinaseră adânc vechea organizare sufletească a poporului. Lungilor lupte dintre micile state şi cetăţi le urmase dominaţia macedoneană, care schimbase pe nesimţite punctele de vedere în judecarea lucrurilor publice. Patriotismul local, care făcuse tăria şi slăbiciunea lumii greceşti, formase veacuri întregi pârghia cea mai puternică a vieţi politice şi sociale. A lucra şi a lupta pentru mărirea „cetăţii" sale, fusese până atunci, pentru cetăţeanul grec, datoria supremă; a se distinge pe această cale, fusese pentru el idealul cel mai înalt. Cu subordonarea vechilor cetăţi libere vastului imperiu macedonean şi monarhiilor ce au rezultat din disolvarea lui, acest ideal a încetat de a mai călăuzi viaţa publică şi prin urmare şi pe cea privată. Cetăţenilor nu le mai sta în putere să hotărască singuri, ca până atunci, soarta statelor lor, asupra cărora vânturile politice suflau din depărtări mari. Şi ideea, că unde încetează puterea, încetează şi datoria, nu putea să nu schimbe atitudinea lor în faţa evenimentelor. Un egoism strâmt şi meschin, un oportunism josnic, luau locul nobilei desinteresări şi spiritului de sacrificiu de altă dată. Fiecare căuta să-şi facă, cel puţin, sie însuşi viaţa cât mai plăcută.

Unii se sileau să ajungă prin linguşirea puternicilor zilei: alţii îşi încercau norocul în ţări streine. Prima cale a dus la culmea ruşinoasă a cultului regilor. Era firesc aci influenţa obiceiurilor orientale; dar caracteristic era faptul, că aceste obiceiuri s'au putut introduce în lumea greacă fără să întâmpine aproape nici o resistenţă, chiar şi în statele care aveau tradiţiile democratice cele mai vechi şi mai putenice. Aşa bunăoară, când Demetrios Poliorketes şi-a făcut intrarea în Atena,

în toamna anului 291 a. C., a fost sărbătorit ca fiu al lui Poseidon și al Afroditei, ca singurul zeu adevărat, — ceilalți fiind numai de lemn și de marmoră, și nepăsători de soarta oamenilor, — și i s'a dat ca locuință Partenonul, templul cel mai sfânt al orașului [1]).

Pe de altă parte, numărul celor ce se duceau în țări streine, ca să facă avere sau să caute aventuri, creștea necontenit. Mulți din aceștia se întorceau înapoi, îmbogățiți, și aduceau cu ei obiceiuri nouă. Așa s'au schimbat în Grecia, nu numai formele vieții publice, ci și acelea ale vieți private. Luxul, corupția și trândăvia orientală au început, mai ales, să se întindă și să se înrădăcineze pretutindeni.

Alte schimbări, și mai adânci, se produceau, în același timp, în viața sufletească a poporului grec. Cultura intelectuală făcuse progrese mari, în cursul veacului al IV-lea, în toate clasele sociale. Două fapte ne pot arăta, în deosebi, cât de mult se întinsese interesul pentru filosofie. Școlarii primilor filosofi greci se numărau pe degete; pe vremea lui Teofrast, către sfârșitul veacului al IV-lea și începutul celui de al III-lea, școala peripatetică singură era frecventată de peste două mii de ascultători [2]), ceeace, pentru populația totală a Atticei, sau chiar și a Gerciei întregi, era enorm. Gustul de citit se întinsese de asemenea foarte mult. Pe vremea lui Socrat, filosofii nu scriau, fiindcă nu se citea; se mărgineau să-și propage doctrinele vorbind, mai ales subt forma directă a dialogului. Platon însă, școlarul lui Socrat, a scris vre-o cincizeci de volume, iar Aristotel, școlarul lui Platon, mai multe sute [3]). O producție literară așa de bogată presupunea, evident, un public cetitor. Căci, după cum nici cel mai mare orator nu poate vorbi, când nu-l ascultă nimeni, tot așa nici un scriitor nu se poate simți îndemnat să publice cărți, când știe că n'are cine să le citească.

O urmare firească a acestei întinderi generale a culturii filosofice a fost slăbirea vechilor credințe religioase. Reflexiunea critică sdruncină totdeauna certitudinea dogmatică a cre-

---

1) J. Beloch, Griechische Geschichte, vol. III, 1, p. 448.

2) Diog. Laert., V, 37. — Beloch (in Griechische Geschichte, III, 1, 431), discutând această dată zice: „Selbst wenn diese Angabe sich auf die Dauer seines etwa 34 jährigen Scholarchats beziehen sollte, ergibt sich noch immer eine starke Frequenz, da der Kursus eine Reihe von Jahren dauerte". — Scholarhatul lui Teofrast s'a întins între anii 322—287 a. Cr.

3) E vorba, firește, de volumele în sensul antic: rulouri de papyrus. Cf. Beloch, op. cit., III, 1, p. 437.

dinţelor de acest fel, iar politeismul grec era deosebit de vulnerabil, fiindcă constituia o concepţie antropomorfică a naturii de un grad prea inferior, faţă de înălţimea de cugetare la care se ridicaseră grecii din veacul al III-lea. Mai toţi filosofii îl atacaseră, ca atare, şi dacă unii dintr'înşii predicau monoteismul, în schimb alţii susţineau pe faţă ateismul. Aşa erau, bunăoară, Theodoros Cyrenaicul, supranumit ὁ ἄθεος, care a fost isgonit din Cyrene şi din Atena din această cauză, şi Evemeros, autorul celebrei „cronice sfinte“ ἱερὰ ἀναγραφή care ne poate arăta, mai bine ca orice, până unde mergeau atacurile împotriva zeilor tradiţionali. Această cronică era un fel de exegeză fantastică şi batjocoritoare. Evemeros pretindea că, într'una din călătoriile sale pe oceanul indian, a debarcat pe insula Panchaea, unde a găsit în templul lui Zeus Triphylios o inscripţie, ce cuprindea genealogia zeilor. După acea inscripţie, Uranos fusese un rege astronom, care introdusese cultul cerului şi al stelelor; Zeus, nepotul său, fusese un mare cuceritor, care impusese supuşilor săi să adore pe Uranos ca pe o fiinţă divină, şi a fost el însuşi divinizat, după moarte. Alţi zei aveau o origine mai puţin nobilă. Afrodite bunăoară, fusese cea dintâi femee publică; Kadmos, bunicul lui Dyonisos, fusese bucătar al unui rege din Sidon şi fugise dela stăpânul său cu o flautistă, Harmonia. Şi aşa mai departe, cu întreg panteonul grec. Această „cronică sfântă“ a avut un succes extraordinar şi aşa de durabil, în cât, după o sută de ani dela apariţia ei, a fost tradusă în latineşte, ca o carte ce trebuia să fie cetită de orice om cult [1]).

Printr'o contradicţie frecventă însă în perioadele de tranziţie, tocmai pe acele vremuri de incredulitate au năvălit în Grecia religiunile streine, orientale, şi şi-au găsit numeroşi adepţi. Alexandru cel mare clădise deja un templu zeiţei Isis, în capitala sa egipteană, Alexandria. Ptolemaeos Soter a ridicat la rândul său un templu lui Osiris-Apis, sau, cum ziceau grecii, lui Sarapis, templu care era cel mai mare şi mai frumos din Egipt. Dela periferia lumii grece, unde contactul cu orientul era mai viu, aceste divinităţi au pătruns foarte repede în interior. La Delos, la Atena, la Orchomenos, la Syracusa, li s'au ridicat de asemenea, în scurtă vreme, sanctuare. Zeii asiatici n'au rămas nici ei mai prejos. Cultul Kybelei frigiane, al lui Attys, al lui Sabazios, al Afroditei siriane, se întâlneau mai pretutin-

1) Beloch, op. cit., III, 1, p. 449.

deni. Până și budhiștii indieni începuseră să trimită misionari în țările grecești [1]). In sfârșit, alături de aceste religii streine și odată cu ele, au pătruns în lumea elenă și superstițiile orientale. Astrologii babilonieini, magii persani, thaumaturgii, necromanții, au început să răsară în toate părțile. Un preot chaldean, Berosos, deschisese chiar o școală pentru aceste științe, cărora Euripide le dăduse numele de ελνίαπποη φομή.

Ca culme, această invaziune a superstițiilor răsăritului a coincidat cu cea mai înaltă înflorire științifică, pe care a cunoscut-o antichitatea. Tocmai pe acele vremuri au trăit și au lucrat cei mai mari matematici și astronomi ai lumii grecești: Eukleides, autorul celebrelor „Elemente" de geometrie, Archimedes, cunoscut și ca fizician prin descoperirea principiului de hidrostatică ce poartă numele său, Aristarchos, autorul unui sistem heliocentric foarte înaintat, Apollonios, teoreticianul secțiunilor conice, întemeetorul trigonometriei, autorul celebrului sistem al epiciclurilor,... și alții. Tot pe acele vremuri s'au pus bazele geografiei și geodesiei, cu Dikaearchos, Timosthenes și Eratosthenes, s'au desvoltat botanica și zoologia cu Theophrastos, Straton și Lykon, s'au constituit anatomia și fisiologia, cu Herophylos și Erasistratos.

Nu e dar anevoe de închipuit, câte curente protivnice de idei se amestecau și se ciocneau în viața sufletească a Grecilor din veacul al III-lea dinainte de Cristos. Cât de adâncă era turburarea, pe care o produceau aceste ciocniri, ne-o poate arăta mai bine decât ori ce nevoia de liniște, ce iese la ivcală în mai toate sistemele filosofice ale timpului. Caracteristic e faptul, că mai toate școalele filosofice părăsesc teoria pură și iau o direcție practică: toate caută o formulă etică, în stare să facă viața suportabilă, și mai toate ajung la idealul indiferenței. Cinicii, Cirenaicii cu Hegesias, Scepticii cu Pyrrhon și cu Timon, propovăduesc renunțarea la plăceri, care sunt înșelătoare, și nepăsarea față de dureri, care sunt fatale. Până și Epicur, care punea idealul vieții în fericire, se grăbea să adauge, că fericirea stă mai presus de toate, în liniștea sufletească.

O imensă nevoe de liniște plutea astfel în atmosfera morală a lumii grecești din veacul al III-lea dinainte de Cristos. Căile însă, pe care sistemele filosofice amintite credeau că se putea ajunge la liniștea dorită, cuprindeau, din punct de vedere

1) Cf. Beloch, op. cit., III, 1 p. 458.

social, o mare primejdie: prin indiferență, împingeau pe oameni la inacțiune. Caracteristică era bunăoară atitudinea epicureismului față de viața politică. Întemeietorul acestei doctrine sfătuia pe adepții săi, să respecte statul și să se supună legilor lui, fiindcă e o instituție folositoare, întrucât îi apără de multe neplăceri; să ia parte însă la afacerile statului nu e bine, fiindcă riscă să-și piardă liniștea sufletească... Și încă! epicureismul nu cerea adepților săi atâta indiferență, câtă cereau cinismul sau scepticismul.

Problema pe care și-o puneau dar unii cugetători, la începutul veacului al III-lea, era, să găsească o formulă etică, cu ajutorul căreia oamenii să poată suporta vârtejul neplăcerilor lumii, fără să cadă totuși în apatia practică, ce părea a fi, pentru doctrinele celelalte, o urmare fatală a idealului indiferenței. O asemenea formulă etică voia să fie stoicismul.

O fatalitate absolută, ziceau reprezentanții acestei doctrine, guvernează, ca o lege de fier, întreg universul. Tot ce se întâmplă într'însul, se întâmplă cu necesitate, și nu s'ar putea să nu se întâmple sau să se întâmple altfel. In fața acestei fatalități, noi oamenii, întrucât facem parte din univers, suntem puși în această alternativă: sau facem de bună voe ceeace trebue să facem, și avem cel puțin mândria, că pricepem ordinea universală și contribuim, ca forțe libere, la realizarea ei, sau, ceeace *trebue* să se întâmple, se întâmplă fără voia și în contra noastră, și rămânem cu rușinea, că suntem mânați de puterile naturii ca oile din turmă de păstor sau ca frunzele căzute de vântul toamnei. Adevărata atitudine etică în fața lumii și a vieții constă dar în a înțelege cu obiectivitate căile sorții, a-i primi cu seninătate decretele, și a lucra cu mulțumire le realizarea lor, chiar când sunt îndreptate în contra noastră. Iar idealul etic este libertatea sufletească, ce isvorăște din identificarea noastră absolută, prin cugetare, cu ordinea universală. Căci această identificare ne dă conștiința, că *noi* voim ca desfășurarea fenomenelor lumii să fie ceeace este, și nu *această* desfășurare ne *silește* să trăim așa cum trăim. Cei ce se pot ridica cu adevărat până la această înălțime de cugetare, sunt stăpânii lumii acesteia; toți ceilalți, fie ei chiar regi și împărați, sunt sclavii împrejurărilor.

Pentru ca să ne plecăm, însă, cu mintea pe deplin împăcată, dinaintea necesităților ordinei universale, trebue mai întâi să putem crede, că ea este bună. De aci veneau toate încercă-

rile stoicilor de a da o temelie optimistă eticei lor. Universul, ziceau ei, nu e un vârtej orb de atomi, în care totul e întâmplător, în care nimic nu se poate justifica din punctul de vedere al binelui și răului, — precum susțin doctrinele mecaniste. Universul e un mecanism însuflețit, guvernat de o rațiune supremă. In adevăr, noi oamenii, cu sufletul nostru și cu rațiunea noastră, suntem părți constitutive ale universului. Un tot însă nu poate fi absolut deosebit, prin natura și legile sale, de părțile ce-l alcătuesc. Un tot deci, care cuprinde părți insufletite și raționale, trebue să fie el însuși insufletit și rațional. Pe lângă aceasta, totul trebue să fie totdeauna, și din toate punctele de vedere, superior părților sale. Prin urmare, sufletul și rațiunea universului trebue să întreacă cu mult, ca întindere, putere și perfecțiune, sufletul nostru omenesc și rațiunea noastră omenească.

Legea de fier, care guvernează lumea, e dar o fatalitate inteligentă, o voință rațională, o providență divină. Aceasta ne-o dovedesc îndeajuns minunata întocmire a tutulor lucrurilor, desăvârșita regularitate a cursului fenomenelor, frumusețea uimitoare a aspectelor naturii. Nu se poate ca asemenea efecte să fi fost produse de o cauză oarbă, neinteligentă, mecanică. — cum ar fi ciocnirea atomilor din filosofia lui Democrit și a lui Epicur. Iar dacă unele lucruri ne par rele, pricina e, că nu le știm găsi raportul cu restul universului. Când găsim însă acel raport, când le pricepem rostul în planul creațiunii, atunci ne par bune. Până și nenorocirile, care ni se întâmplă nouă înșine, sunt bune, fiindcă ne silesc să ne ridicăm cu gândul deasupra micilor preocupări egoiste ale vieții de toate zilele și să ne apropiem sufletește de problemele cele mari ale destinului nostru în mijlocul universului. Iar această apropiere — e calea care duce la libertate. Din acest punct de vedere ar trebui să zicem, că singura nenorocire adevărată pentru oameni ar fi... să nu fie nici odată nenorociți.

Pentru ca să înțelegem însă rostul lucrurilor în lăuntrul ordinei universale, nu trebue să le privim în legăturile lor cu noi înșine, ci în legăturile lor cu restul lumii. Nu trebue să le judecăm adică din punctul nostru de vedere, ci din punctul de vedere al universului întreg. Iar pentru ca să ajungem la această atitudine filosofică, nu trebue să privim lucrurile ca obiecte posibile — sau reale — ale dorințelor noastre, și ca obiecte *în sine*, streine de noi și cu totul indiferente. Trebue

adică, să înăbuşim în noi pasiunile, care ne leagă, cu lanţuriile grele ale sensibilităţii, de lumea înconjurătoare şi falşifică judecata noastră asupră-i. Idealul înţeleptului, condiţia sine qua non a libertăţii lui sufleteşti, devine astfel indiferenţa.

Asupra acestei indiferenţe însă, trebue să ne înţelegem. Înţeleptul trebue să fie nepăsător numai de soarta sa proprie, nu şi de soarta lumii în care trăeşte. Voinţa lui trebue să fie de a-şi subordona existenţa marilor scopuri ale naturii. Intru cât se priveşte pe sine însuşi numai ca parte integrantă a universului, el nu poate să aibă dorinţe personale, dorinţe care l-ar interesa numai pe el, ca individ izolat. Singura lui dorinţă trebue să fie, să priceapă după cuviinţă marea operă a naturii şi să contribue cu vrednicie la înfăptuirea ei, — chiar şi cu sacrificiul vieţii sale proprii. „Dacă înţeleptul ar putea să prevadă viitorul şi s'ar convinge, că ordinea universală reclamă, ca el să se bolnăvească sau să fie mutilat sau să moară înainte de vreme, ar trebui să lucreze el însuşi în această direcţie, ca să ajute împrejurărilor să-i strice sănătatea sau întregimea corpului sau să-l ucidă. Căci interesele totului trec peste interesele părţilor şi interesele statului peste interesele cetăţenilor". [1])

III.

Această concepţie antică nu putea pătrunde întreagă şi nealterată în sufletul frământat de atâtea îndoeli al lui Petrarca. Cu toată dorinţa sa vie de emancipare intelectuală, cu toate aspiraţiile sale de om modern, marele poet era încă pe jumătate medieval, prin stăpânirea puternică pe care credinţele religioase o aveau asupră-i. Fundamentul cosmologic al eticei stoice a luat dar în cugetarea sa o altă formă. Ordinei universale a stoicilor, direcţia sa de spirit i-a substituit voinţa lui Dumnezeu, aşa cum ni s'a revelat prin cărţile sfinte. De altfel, dogmatismului metafizic al stoicismului îi mai sta în cale, în mintea lui Petrarca, încă o piedică şi anume, o foarte pronunţată înclinare către scepticism. Cu mobilitatea extremă a inteligenţei sale, poetul îşi schimba atât de adesea ideile, în cât nu mai îndrăsnea să afirme şi să nege nimic. „Eu nu mă încred în mine însumi, zicea el singur odată: mă tem să nu fiu co-

1) Epiktet, Dissert. II. 10, 4. — Pasagiul e liber tradus.

pleșit de erori și îmbrățișez îndoiala în locul adevărului. De aceea am devenit puțin câte puțin adept al Academiei [1]), ne acordându-mi nimic, neafirmând nimic, îndoindu-mă de toate lucrurile, afară de acelea, de care ar fi o nelegiuire să mă îndoesc" [2]). Iar în altă parte adăuga: „Dintre părerile filosofilor, unele îmi plac, altele nu; căci eu nu iubesc sectele, ci adevărul. De aceea sunt uneori peripatetic, alteori stoic și foarte adesea nimic" [3]).

Când însă nu era „nimic", Petrarca era creștin. De adevărul credințelor sale religioase nu avea puterea să se îndoească. Și de aceea, ordinea universală, dinaintea căreia trebue să ne plecăm după preceptele stoicismului, era pentru el voința lui Dumnezeu. Pe această cale se putea, de altfel, ajunge tot așa de bine la idealul indiferenței. După scripturile sfinte, viața aceasta pământească ne-a fost dată de Dumnezeu numai pentru ca să ne pregătim pentru viața viitoare. Nu trebue dar să punem prea mare preț pe întâmplările ei. Să nu ne bucurăm prea mult și să nu ne întristăm prea mult de nimic. Căci nimic nu merită să ne turburăm liniștea sufletească și să ne abatem privirile dela scopul suprem al existenței noastre, care este mântuirea sufletului.

Aceasta e ideea fundamentală a tractatului „De remediis utriusque fortunae", în care Petrarca își propune să treacă în revistă toate plăcerile vieții, ca să ne arate că sunt zadarnice, și toate durerile ei, ca să ne încredințeze că sunt folositoare. In loc de introducere, tractatul e precedat de o dedicație adresată lui Azzo di Correggio. Viața omenească, zice autorul, e grea și supărătoare, fiindcă e năpădită de suferințe și fiindcă omul n'are norocul să fie, ca animalele, neștiutor de soarta sa. Rațiunea cu care e înzestrat îl silește să lupte vecinic cu un „cerber cu trei capete": cu durerile prezentului, cu amintirea tristă a trecutului și cu așteptarea plină de teamă a viitorului. In această stare vrednică de plâns, „singura" consolare i-o poate da omului citirea cărților minunate ale scriitorilor vechi, în care se cuprinde o filosofie plină de mângâere. Fiindcă însă Azzo di Correggio n'are timp să se îndeletnicească cu asemenea cărți, îi trimite el, Petrarca, una, care să-i slujească de manual de înțelepciune practică, de leac împotriva tuturor vicisitudinilor

1) Academia sceptică a lui Arkesilaos.
2) Epist. rer. senil., lib. I ep. 5.
3) Epist. rer. famil., VI, 2.

vieţii, nu numai împotriva nenorocirilor, ci şi împotriva fericirii, care, deşi cei mai mulţi nu vor s'o creadă, e mult mai anevoe de suportat şi mai primejdioasă decât nefericirea.

Un rezumat al tractatului însuşi ar fi foarte anevoios. Nu prin argumentări abstracte, nu printr'o expunere sistematică de idei generale caută Petrarca să dovedească teza, că nimic nu e bun şi nimic nu e rău, — ci printr'o sumă de mici analize de cazuri concrete, care nu se pot rezuma. Toate valorile vieţii, ca sănătatea, frumuseţea, inteligenţa, averea, onoarea, libertatea, familia... etc., sunt chemate pe rând dinaintea tribunalului „raţiunii", care le cercetează cu asprime şi le condamnă ca rele. Şi de asemenea, toate părţile întunecate ale existenţei, ca boala, moartea, sărăcia, robia, nedreptatea... etc., sunt examinate cu indulgenţă şi găsite — nu bune, căci bun nu e nimic pe lumea aceasta — ci de folos, întru cât ajută pe oameni să-şi întoarcă privirile dela zădărniciile vieţii de toate zilele.

Când citim astăzi aceste analize, ni se pare că avem dinainte-ne vreuna din acele apologii ale ascetismului, ce înfloreau cu atâta exuberanţă în veacul de mijloc, mai ales după apariţia celebrului tractat al lui Inocenţiu al III-lea „ De contempta mundi sive de miseria humanae conditionis". Şi totuşi, dacă isbutim să trecem peste prima impresie, simţim imediat că avem a face cu o carte profană, care ne propovăduieşte, nu ascetismul creştin, ci un pesimism filosofic consecvent, deşi nepotrivit cu punctul de plecare al autorului. Căci dacă vieaţa e fără valoare, dacă lumea e absurdă, atunci credinţa în bunătatea şi înţelepciunea divină, aşa cum o propovăduieşte biserica, nu mai are nici un sens. Tot aşa, nu mai au sens virtutea şi viţiul, care presupun că obiectele lor au o valoare intrinsecă. E bunăoară o probă de virtute, să păstreze cineva cu sfinţenie o avere ce i s'ar fi lăsat în păstrare ; a păstra însă în acelaş mod un lucru fără nici o valoare, poate să fie un semn de sentimentalitate subiectivă sau de desechilibru sufletesc, dar nu un merit de ordine etică. Iacă de ce, ascetismul creştin nu tăgăduia orice valoare vieţii acesteia, pe care Dumnezeu, în bunătatea şi înţelepciunea sa, a dat-o oamenilor ca s'o trăiască după cuviinţă. Cine poate însă, să renunţe la plăcerile ei şi să trăiască numai pentru binele semenilor săi, — rugându-se bunăoară vecinic pentru mântuirea lor, precum fac călugării din mănăstiri, — acela e un sfânt vrednic de împărăţia cerurilor. Ascetismul creştin recunoştea adică plăcerilor vieţii o valoare relativă, mai

întâi fiindcă dogma înțelepciunii și bunătății divine i-o impunea, și al doilea fiindcă altfel n'ar fi mai fost nici un merit să renunțe cineva la ele. Și tot așa recunoștea ascetismul o valoare intrinsecă suferințelor vieții ; căci printr'însele își curăță oamenii sufletul de urmele păcatului dintru început. De aceea și căutau asceții creștini suferințele, prin post, veghere, castitate, biciuire... etc. Petrarca însă tăgăduește și plăcerilor și durerilor vieții orice valoare intrinsecă. Plăcerile sunt aparențe înșelătoare, subt care se ascund chinuri fără sfârșit. Cât despre dureri, nu trebue să le căutăm, ca și cum ar fi bune ; când nu le putem însă ocoli, nu trebue să ne întristăm peste măsură ; să fim încredințați, că nici fără ele n'ar fi mai bine, și să ne împăcăm cu gândul că, cel puțin, durerile ne fac să meditățm mai serios la înțelesul vieții noastre, ajutându-ne astfel să ne liniștim.

Ceeace vrea dar Petrarca, ceace dorește el din toată inima, e să ajungă la nepăsarea stoică, la idealul antic al indiferenței, dela înălțimea căruia să poată privi cu liniște vârtejul turbure al lumii. Cu tot fondul creștin al operei sale. Petrarca nu e un ascet, stăpânit de gândul vieții viitoare, ci un filosof însetat de liniște, și care o caută, în viața aceasta, într'o degradare pesimistă a tutulor valorilor ei.

IV.

O înclinare, mai mult sau mai puțin pronunțată, către pesimism, rămâne multă vreme vizibilă în operele umaniștilor italieni. Gioviano Pontana, în cartea sa „De fortuna libri tres", susține că Dumnezeu, după ce a creat lumea, a lăsat-o pe seama unei puteri demonice inferioare, care s'o guverneze. Această putere demonică e Fortuna, o putere oarbă, care nu favorizează binele, care e nestatornică și capriționsă cât nu se poate închipui. Poggio Braciolini, în „De miseriis humanae conditionis" încearcă să ne înfățișeze lumea ca o adevărată „vale a plângerii". Tristan Caracciolo, în „De varietate fortunae", deplânge în deosebi mizeriile vețiî publice și nenorocirile de care e bântuită Italia (la începutul veacului al XVI-lea). Cauzele subiective ale acestei dispoziții pesimiste a umaniștilor le cercetează cu destulă îndemânare Pierio Valeriano, în opera sa vestită „De infelicitate literatorum". El nu crede, ca unii din

predecesorii săi, că învăţaţi ar fi urmăriţi de o putere ascunsă, ce i-ar persecuta cu înverşunare. Ei sunt dimpotrivă victimele propriei lor structuri sufleteşti. Căci ei ar voi, ca lumea să se potrivească cu închipuirile lor subiective, în loc să se plece ei înşişi, cu resemnare, dinaintea necesităţilor ei obiective. Că fericirea e posibilă pe calea resemnării, ne-o dovedeşte vieaţa acelora care au ştiut să iea această cale. Ca pildă ne citează autorul vieaţa unchiului său Fra Urbano Valeriano din Belluno. Acest învăţat era un călugăr cerşetor, care vizitase Grecia şi Orientul, pe jos şi fără nici un ban, şi care, cu cunoştinţele adunate, devenise profesor de greceşte la Veneţia, fără să trăiască însă mai bine. Cu acest regim, Fra Urbano a trăit împăcat şi mulţumit, uimind pe toată lumea prin seninătatea sa, şi a murit la 84 de ani fără să fi fost niciodată bolnav. Ceea ce-l deosebea de umaniştii pesimişti era, că nu dorise niciodată nimic, că se învăţase de timpuriu, între zidurile mănăstirilor, să n'aibă nimic după gusturile sale, nici chiar mâncarea şi somnul, că era aşa de desinteresat, în cât respinsese totdeauna toate onorurile şi toate înaintările ce i se propuseseră. Ca un filosof antic, Fra Urbano îşi păstrase liniştea în mijlocul celor mai mari lipsuri şi greutăţi, fiindcă *voise* să şi-o păstreze, şi o voise fiindcă era convins, că nu sta în puterea sa să schimbe legile sorţii. Leacul pe care Pierio Valeriano îl propunea astfel pentru vindecarea suferinţelor ce isvorau din individualismul umaniştilor, era concepţia stoică a vieţii.

Insă urmaşul direct al lui Petrarca, în propovăduirea stoicismului, în Italia, a fost Coluccio de' Salutati, cancelarul florentin, cunoscut şi sărbătorit nu numai ca om politic, ci şi ca umanist. In poema sa filosofică „De fato et fortuna", îndreptată în contra astrologilor, se găsesc multe idei stoice, — între altele ideea fatalismului, care exclude posibilitatea ca soarta oamenilor să se schimbe după variaţia poziţiei astrelor. In tractatul „De religione et fuga saeculi", Salutati propovăduesţe ca ideal de viaţă contemplarea solitară, — ideal pe care în societatea timpului său îl găsea mai uşor de realizat în pacea mănăstirilor. Aceasta era şi înţelesul mai adânc al tractatului lui Petrarca „Despre răgazul călugăresc", tractat în care poetul nu slăvea propriu vorbind călugăria, ci viaţa contemplativă, în sensul stoic al cuvântului.

V.

In țările germane, contactul cu civilizația antică devenise către jumătatea veacului al XV-lea, prin stăruințele umaniștilor, care începuseră cu un veac mai înainte subt scutul lui Carol al IV-lea, destul de întins și de adânc, pentru ca să poată produce aceleași efecte — sau aproape aceleași — ca în Italia. Deșteptarea individualismului și apariția unui nou ideal de viață se puteau urmări și acolo, cu destulă limpezime. Mai ales visibilă a devenit nevoia de independență a sufletului german, în marea mișcare religioasă a reformei. Promotorii ei au fost toți individualități puternice și de sine stătătoare. Iar în vremile turburate, ce au precedat și au urmat isbucnirea acestei revoluții spirituale, a apărut, cași în Italia, ca un sprijin pentru sufletele mai alese, filosofia stoică. La mai toate personalitățile mai însemnate din veacul al XV-lea și al XVI-lea, se poate vedea limpede această influență. Gregor von Heimburg — „cel mai învățat și mai elocvent dintre germani" — cum îi zicea neîmpăcatul său adversar Enea Silvio Piccolomini, — Willibald Pirkheimer, istoricul și juristul de funte, Ulrich von Hutten, înfocatul apărător al Reformei, se slujesc, mai mult sau mai puțin, când li se prezintă ocazia, de ideile fundamentale ale stoicismului. Și se slujesc de ele, nu ca podoabe de stil sau ca locuri comune retorice, ci pentru împăcarea lor sufletească. Așa scrie bunăoară Willibald Pirkheimer, într'o scrisoare intimă adresată surorii sale Charitas, starița monăstirii Sf. Clara din Nürenberg: „De aceea, cu înțelepciune și cu dreptate au zis filosofii stoici, că de trăim, trebue să mulțumim naturii, dar de trăim cu vrednicie și cuviință, trebue să mulțumim filosofiei. Și nu e de mirare, căci Dumnezeu n'a dat oamenilor nimic mai înalt decât filosofia"... „De aceea trebue să ne înarmăm cu învățăturile ei și să ne silim, să purtăm cu mărinimie toată durerea"[1]).

Până și la căpeteniile protestantismului, la Luther, Zwingli și Calvin, găsim elementele concepției stoice a vieții, deși îmbrăcate, firește, în formule teologice ce le schimbă înfățișarea. In tractatul „Despre libertatea creștinului" Luther propovăduește emanciparea de tot ce e „în afară" de suflet; „omul

1) Wilhelm Dilthey, Analyse und Auffassung des Menschen im XV und XVI Jahrhundert, Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. V, p. 351.

interior" e independent de toate împrejurările exterioare ale vieţii ; averea şi sărăcia, sănătatea şi boala, plăcerea şi durerea „nu ajung până la suflet" şi nu-i hotărăsc soarta. Creştinul care ajunge la această libertate interioară e stăpân pe toate lucrurile lumii, fiindcă nimic nu se întâmplă împotriva dorinţelor lui ; toate lucrurile sunt pentru el bune, dar de nici unul n'are nevoe.[1])

Zwingli avea o cultură filosofică mai întinsă decât Luther : în tinereţe studiase la Basel, cu Thomas Wyttenbach, unul din umaniştii de frunte ai Elveţiei, câteva din direcţiile de căpetenie ale cugetării antice. In deosebi îl interesase platonismul, pe care îl preţuia mai ales aşa cum îl înfăţişa contimporanilor săi Francesco Pico della Mirandola, şi stoicismul, aşa cum îl găsea în operele lui Cicerone şi ale lui Seneca. Determinismul, pe care îl susţinea Zwingli în tractatul său „De providentia" era în fond fatalismul stoic, întemeiat pe acelaş panteism sau panenteism. Dumnezeu, după reformatorul din Zürich, nu poate fi conceput ca finit; fiindcă însă nu poate exista decât un singur infinit, universul întreg există în Dumnezeu, a cărui voinţă determină cursul tuturor fenomenelor. Căci dacă ceva s'ar mişca în univers prin propria sa putere, ar mărgini prin aceasta puterea lui Dumnezeu. Omul e dar predeterminat, în toate actele sale : el devine însă liber prin supunerea sa necondiţionată voinţei divine. Căci prin această supunere, omul devine un colaborator al lui Dumnezeu în planul creaţiunii, şi vrea prin urmare el însuşi, ca viaţa sa să fie aşa cum a fost hotărîtă de mai nainte. Această subordonare voluntară a omului faţă de cursul fatal al fenomenelor, ca singură formă posibilă a libertăţii, era însă ideea fundamentală a stoicismului.

In sistemul teologic al lui Calvin, fatalismul stoic juca de asemenea, subt forma predeterminării, un rol de căpetenie. De altfel, Calvin, care făcuse studii umaniste aprofundate, la Paris, îşi arătase limpede înclinarea către stoicism, în comentariile sale asupra tractatului lui Seneca „De clementia".

VI.

Printre propagatorii propriu zişi ai stoicismului ca doctrină filosofică, trebue să menţionăm în primul rând pe Joest Lips, marele umanist flamand. Acest învăţat, cunoscut mai mult

1) Von der Freiheit eines Christenmenschen, §§ 3—4, 15.

subt numele latinisat de Justus Lipsius, s'a născut la 18 Octomvrie 1547 la Overyssche, lângă Bruxelles. Primele studii le-a făcut în colegiul din Ath, în Hainaut, și în colegiul iesuiților din Colonia. Precocitatea și silința sa la învățătură erau așa de mari, în cât profesorii înșiși erau siliți adesea să-i ia cărțile din mână, de teamă să nu-i primejduiască sănătatea. Materiile, care îl atrăgeau mai mult, erau literatura și filosofia. In această direcție a avut ocazie să se desvolte mai ales în Italia, unde a însoțit ca secretar pe cardinalul Granvelle. La Roma, în biblioteca Vaticanului, a luat cunoștință de operele lui Tacit și ale lui Seneca, ale căror idei au avut asupră-i o influență hotărâtoare. Războaiele civile și religioase, care turburau adânc Țările de jos, care i-au compromis averea și care l-au silit să petreacă mai mulți ani în streinătate — la Viena, la curtea lui Maximilian al II-lea, la Praga, la Colonia, la Iena, unde a ținut și cursuri la universitate, — au dat caracterului său, din fire serios și trist, un colorit stoic foarte pronunțat.

In tractatul „De constantia in malis publicis", apărut în 1548, Lips caută să pună în evidență ușurarea pe care o aduce omului, în împrejurările grele, concepția stoică a vieții Punctul său de plecare îl formează, cași în operele lui Seneca, ideea ordinei universale, necesare și neschimbătoare. Suntem toți supuși fatalității neînduplecate a cursului naturii, din care face parte și omenirea. Dinaintea acestei fatalități trebue să ne plecăm, nu numai cu resemnare ci și cu mulțumire, nu numai cu gândul că nu se poate altfel, ci și cu convingerea că decretele providenței sunt bune și că nu trebue să le măsurăm valoarea după suferințele, pe care ni le pricinuesc.

Ca creștin însă, Joest Lips simte nevoia să se explice asupra acestei fatalități cosmice, și explicarea o găsește în teoria calvinistă a predestinației. Dumnezeu, fiind atotștiutor, vede mai dinainte tot ce are să se întâmple în univers. Așa fiind, cursul fenomenelor e absolut predeterminat în inteligența divină, — și prin urmare și în natură. Joest Lips se simte în fine obligat, abătându-se dela obiectul propriu zis al cărții sale, să se explice și asupra raportului dintre predestinație și libertatea voinței. Spre a salva această libertate și odată cu ea responsabilitatea morală, el susține, că Dumnezeu vede mai dinainte faptele oamenilor, dar nu le voește, le prezice dar nu le prescrie, — așa încât oamenii rămân liberi să lucreze cum cred mai bine.

Odată filosofia stoică recomandată contemporanilor săi,

Joest Lips s'a crezut dator să le dea şi o cunoştinţă mai amănunţită a ei. Aşa au luat naştere cele două tractate „Manuductio ad stoicam philosophiam“ şi „Physiologia stoicorum“, publicate amândouă în 1604, cu doi ani înaintea morţii sale. In primul din aceste tractate, Joest Lips trece mai întâi în revistă sistemele de căpetenie ale filoşofiei vechi, — platonismul, peripatetismul, scepticismul şi epicureismul — şi le găseşte pe toate neîndestulătoare din punct de vedere moral. Singura filosofie potrivită din acest punct de vedere i se pare stoicismul, ale cărui principii le expune, sistematic, după Seneca. Supremul bine e virtutea ; ea dă omului liniştea sufletească şi-l face în acelaş timp folositor celorlalţi. Spre a putea însă ajunge la virtute, omul trebue să scuture jugul nevoilor nenumărate, care îi complică vieaţa şi-l leagă de toate nimicurile ei cu lanţurile perfide ale pasiunilor. Numai cine isbuteşte să scape de această tiranie, se poate ridica în sfera senină a indiferenţei, unde singura pasiune este îndeplinirea datoriei.

In al doilea tractat „Physiologia stoicorum“ Joest Lips expune partea ontologică şi cosmologică a stoicismului. Această parte era mai ales delicată, fiindcă într'însa autorul trebuia să vorbească de Dumnezeu şi de raporturile lui cu universul, de sufletul omenesc şi de menirea lui după moarte, de existenţa răului în lume... etc., depărtându-se, în multe privinţe de ideile fundamentale ale creştinismului. Ca să nu se expună la censura teologilor, şi, poate, la intervenirea inchiziţiei, Joest Lips declară dela început, că scrie numai ca istoric şi nu se face răspunzător de ideile pe care le expune.

Cu câtă simpatie erau primite doctrinele stoice de lumea cultă dela sfârşitul veacului al XVI-lea, ne-o poate arăta faptul, că prima lucrare a lui Joest Lips „De constantia in malis publicis“ s'a tipărit de peste optzeci de ori. La această răspândire a stoicismului, la începutul veacului al XVII-leo, au mai contribuit şi Kaspar Schoppe (1576—1649) prin scrierea sa „Elementa stoicae philosophiae“, Thomas Gataker (1574—1654) prin lucrarea sa „De disciplina stoica cum sectis aliis collata“ şi Claude de Saumaise (1588—1649) prin editarea comentariului lui Simplicius asupra manualului lui Epictet. Acest din urmă învăţat, deşi era francez din naştere, şi-a petrecut o parte a vieţii în Ţările de jos, ca profesor la universitatea din Leiden, şi se numără de regulă, subt numele de Salmasius, printre umaniştii olandezi. In Franţa, reprezentantul propriu zis al stoicis-

mului a fost Michel de Montaigne, asupra căruia trebue să ne oprim ceva mai mult.

VI.

Montaigne e cunoscut în istoria filosofiei ca sceptic. Și în adevăr, scepticismul e produsul de căpetenie al cugetării sale filosofice. Inainte însă de a ajunge la scepticism, a trecut prin-t'ro perioadă de stoicism, ale cărei urme adânci se văd pretutindeni în operele sale. Ca atare, Montaigne a fost un moment purtătorul de cuvânt al cugetării stoice în evoluția intelectuală a veacului al XVI-lea și trebue să-l menționăm în acest capitol.

Cauzele care l'au adus pe cugetătorul francez la stoicism au fost mai mult de natură practică. In antichitate, stoicismul se întemeia pe o concepție metafizică a lumii. In timpul Renașterii acest substrat metafizic rămâne întunecat și în plină lumină ies numai concluziile lui etice. Stoicismul devine astfel mai mult o atitudine sufletească, pe care o iau în fața vieții — a unei vieți prea turburate — oamenii cu nevoi de sentiment ceva mai înalte.

Montaigne era în tinerețe de un temperament viu, pornit, generos și — ambițios. Legăturile sale familiare îl ajutaseră, e drept, să ajungă de timpuriu la demnitatea de membru al parlamentului din Bordeaux[1]). Dar aspirațiile sale, țînteau mai departe. Conștiința valorii sale îl făcea să creadă că i se cuvenea un rol mai înalt, în viața politică a Franței. Ca mulți oameni superiori însă, Montaigne a așteptat ca împrejurările înșile să-l cheme la lucru, ca contimporanii săi înșiși să-i impună rolul, pe care voia să-l joace. Era o dovadă de idealism, pe care lumea, ca mai totdeauna, a răsplătit-o foarte rău. In viața practică, primele roluri le joacă de regulă aceia, care și le iau ei singuri, lăsând la o parte modestia și punând cu hotărîre piciorul pe căile, nu totdeauna delicate, ce duc spre culmile succesului. Dându-și seamă de cauzele, care îl făceau să rămână în penumbra provinciei, și socotind că era prea târziu ca să-și mai încerce norocul la Paris, Montaigne s'a retras, în plină maturitate, din vieața publică, și s'a închis în castelul său părintesc.

---

1) Asupra biografiei lui Montaigne vom reveni în capitolul asupra Scepticismului, din volumul următor.

La orientarea pe care a luat-o în această retragere vieaţa sa sufletească, au mai contribuit şi alte cauze. Mai întâi influenţa deprimantă a războaelor religioase, care erau pe atunci în toiul lor, şi a nesiguranţei generale ce rezulta dintr'însele. „In învălmăşala în care trăim de treizeci de ani, scria Montaigne însuşi în 1588 [1]) fiecare francez se vede expus pe fiece moment la răsturnarea desăvârşită a situaţiei sale“ — materiale şi sociale. La câte curse era expus mai ales un om bogat şi cu vază ca el, ne-o poate arăta următoarea întâmplare. Un „gentilom“ vecin a sosit odată în goana calului la poarta castelului lui Montaigne, rugându-se cu insistenţă să i se dea adăpost, fiindcă era urmărit de o bandă armată. După el au sosit pe rând, în aceeaş stare, oamenii săi. Montaigne i-a primit pe toţi, deşi, judecând după starea armelor lor, lucrul da de bănuit. Şi 'n adevăr, vecinul recursese la acest mijloc, ca să poată pătrunde fără luptă în locuinţa lui ; el însuşi o povestea singur mai târziu, adăogând că amabilitatea şi nepăsarea lui Montaigne l-au desarmat şi l-au făcut să renunţe la planurile sale criminale.

Spre a se apăra în contra primejdiilor de acest fel, filosoful n'a voit să întreţină, ca mai toţi nobilii din timpul său, o bandă de oameni armaţi. Câteva cuvinte ale lui Plutarch, pe care Montaigne îl citea pe atunci, îi arătau o altă cale. „Cel ce poate să zică : te-am prevenit ,o soartă, şi ţi-am închis toate căile, — acela nu-şi întemeiază liniştea pe baricade, ziduri şi porţi încuiate, ci pe sfaturile filosofiei şi pe hotărîrile raţiunii“ [2]).

Această concepţie stoică a înfrânării sufleteşti în faţa primejdiilor vieţii, l-a făcut pe Montaigne să citească cu multă luare aminte pe Seneca. Filosoful roman trăise vremuri tot aşa de grele, dacă nu şi mai grele încă, — şi putuse să-şi păstreze liniştea şi să părăsească vieaţa fără părere de rău. In operele lui a învăţat Montaigne deosebirea stoică dintre ceeace „atârnă“ şi ceeace „nu atârnă“ de noi, — şi şi-a luat ca regulă de vieaţă să nu dorească decât numai ceea ce sta în puterea sa, rămânând indiferent pentru tot restul. Căci mulţumirea noastră în vieaţă nu se poate întemeia cu trăinicie decât numai pe lucrurile, ce ne stau pururea la îndemână, adică pe gândurile noastre.

1) Essais, ed. Motheau et Jouaust, t. VI p. 161.

2) Asupra părerilor lui Montaigne despre Plutarh şi despre Seneca, a se vedea, în ediţia Motheau şi Jouaust, indexul. Pe Plutarch îl citea Montaigne în traducerea lui Jacques Amyot.

De bunurile celelalte ale vieții, — bogății, onoruri, familie, sănătate, — să ne bucurăm, când le avem, dar să nu punem prea mare preț pe ele, fiindcă „nu atârnă de noi" și le putem pierde dintr'o zi într'alta. Gândurile noastre singure ne rămân totdeauna și în toate împrejurările. Numai mulțumirea, pe care ne-o dau ele, poate dura vecinic, poate ține adică până la moarte și ne poate ajuta să murim fără părere de rău. „Stilpon scăpase din flăcările ce mistuiau orașul său și în care își pierduse averea, femeea și copiii; Demetrios Poliorketes, văzându-l foarte liniștit, l-a întrebat dacă nu suferise nici o pagubă; el i-a răspuns, că nu, că nu pierduse nimic din al său. Firește, omul de cugetare n'a pierdut nimic câtă vreme se are pe sine însuși. Când barbarii au dărâmat Nola, Paulinus, episcopul, care pierduse tot ce avea și căzuse prins în mâinile lor, se ruga astfel lui Dumnezeu: Doamne, îngădue-mi să fiu liniștit, căci știi că nu mi-au luat nimic din al meu. Bogățiile, care îl făceau bogat, și bunurile care îl făceau bun, erau încă întregi în stăpânirea lui. Iacă ce va să zică, să-și aleagă cineva comori, care se pot feri de orice atingere, și să le ascunză în locuri, unde nimeni nu poate pătrunde. E bine să avem femee, copii și averi; dar nu e înțelept să ținem așa de mult la ele, în cât fericirea noastră să atârne de posesiunea lor. Trebue să ne rezervăm în noi înșine un locșor (une arrière boutique) lipsit de orice podoabă prefăcută (toute franche), în care să sălășluiască adevărata noastră libertate, în care să ne putem retrage, ca să fim singuri cu noi înșine și să vorbim și să râdem, ca și cum n'am avea nici femee, nici copii, nici casă, nici servitori, pentru ca atunci când le vom pierde, lipsa lor să nu ne pară ceva nou și neobicinuit. Cel mai de preț lucru de pe această lume e, să știe omul să fie al său însuși [1]).

Pentru ca să ne putem însă ridica până la această libertate sufletească, trebue să sfărâmăm mai întâi lanțurile dorințelor de tot felul, ce ne țin legați de bunurile înșelătoare ale lumii. Această emancipare nu e anevoioasă pentru înțelept, care știe să prețuiască toate după valoarea lor naturală. Nu e greu să vedem, până la ce margini se întind nevoile firești ale omului. „Privind cerșetorul dela poarta casei mele, care e adesea mai sănătos și mai vesel decât mine, mă pun în locul lui și încerc să-mi deprind mintea cu ideia lipsei. Prin asemenea pilde, deși

1) Essais, livre I-er, ch. XXXIX.

ştiu că boala, sărăcia şi moartea sunt pe urmele mele, mă hotărăsc cu uşurinţă să nu mă sperii de lucrurile, pe care oamenii mai prejos decât mine le îndură cu atâta răbdare" [1]'

Atât de adânc pătrunde stoicismul în sufletul lui Montaigne, în cât nu se sfieşte să accepte şi ultima lui concluzie, adică dreptul înţeleptului de a renunţa la vieaţă, când crede de cuviinţă, sinucizându-se. Căci înţeleptul n'ar mai avea liniştea sufletească deplină, dacă n'ar avea conştiinţa că poate să învingă destinul, chiar şi atunci când destinul e mai puternic decât el, întorcând spatele vieţii. Montaigne ne dă şi criteriul acestei hotărîri extreme. Măsura înţelepciunii este pentru fiecare propria lui sensibilitate. Dacă, după o lungă rezistenţă şi cu toate încercările de a-şi păstra indiferenţa, omul constată că simţirea sa e prea slabă şi nu poate birui loviturile sorţii, atunci are dreptul să-şi manifesteze independenţa, renunţând liber la vieaţă. „Dacă e rău să trăiască cineva în nevoe, nu e nici o nevoe să trăiească cineva în nevoe." [2]).

Ca atitudine sufletească, stoicismul i-a rămas lui Montaigne toată vieaţa, chiar şi în perioada sceptică. In Essais-urile sale, capitole întregi sunt curat stoice şi ar putea fi comparate cu epistolele lui Seneca. Aşa sunt bunăoară cele intitulate: que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons", „qu'il ne faut juger de notre heur qu'après notre mort", „de la retraite"... etc. [3])

Acest colorit stoic a contribuit într'o mare măsură la succesul operei lui Montaigne. Am putea zice chiar, că filosoful a impresionat pe contemporani mai mult prin stoicismul, decât prin scepticismul său. Florimond de Rosemond, succesorul lui Montaigne în parlamentul din Bordeaux, într'un portret celebru, punea în relief tocmai trăsurile stoice ale caracterului şi ale filosofiei sale şi nu amintea de loc pe cele sceptice. ....Avea obiceiul să privească moartea fără să se schimbe la faţă, s'o îmblânzească şi să se joace cu ea, filosofând între ascuţişurile durerii... Franţa a pierdut de curând această vie şi neasemuită lumină de ştiinţă, de elocvenţă, de pricepere la trebile lumii, după arătarea pe care am făcut-o de virtutea sa ,de filosofia sa îndrăsneaţă şi aproape stoică, de hotărîrea sa vrednică de ad-

1) Id., ibid.
2) Essais, livre I-er, ch XIV.
3) In ediţia din 1580, capitolele citate poartă numerele XIV, XIX, XX, XXXIX. In ediţiile următoare, această numerotaţie se schimbă.

mirat împotriva tuturor durerilor și furtunilor vieții acesteia, de cunoștința sa sigură și repede de oameni, în toate împrejurările... Acest om rar, prin moartea sa, pare a fi lăsat virtutea orfană“ [1]).

Scepticismul lui Montaigne pare dar a-și fi exercitat influența mai mult asupra oamenilor cu o cultură filosofică mai întinsă și mai adâncă. Asupra masei cetitorilor lucra mai mult partea practică a filosofiei sale, adică stoicismul.

1) Cf. F. Strowski, Montaigne (Paris, 1906), p. 326.

CAPITOLUL V.

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

ORIGINELE

Reînvierea culturii clasice, la începutul timpurilor moderne, lărgind orizontul sufletesc al noilor popoare europene, a pregătit pe nesimţite emanciparea lor de autorităţile tradiţionale. Şi fiindcă piedeca de căpetenie, care se opunea acestei emancipări, era biserica, cu dogmele ei împietrite de veacuri şi cu organizarea ei medievală, jugul ei apăsător trebuia scuturat, nu numai în domeniul teoretic, cum am văzut în volumele precedente, ci şi în vieaţa practică, în vieaţa politică şi socială. Astfel apar, din veacul al XIV-lea înainte, o sumă de cugetători, care opun concepţiei medievale a statului subordonat bisericii concepţia antică a bisericii subordonate statului. — sau susţin, în orice caz, independenţa şi indiferenţa organismelor politice în materie de credinţă. Această latură a vieţii intelectuale a Renaşterii nu e lipsită de interes şi merită să ne oprim un moment asupră-i ; ea ne arată cum tendinţele de ordin practic pot să aibă uneori rezultate teoretice considerabile şi ne luminează în acelaş timp asupra originei câtorva din ideile politice şi sociale care au jucat un rol aşa de însemnat în veacul al XVIII-lea.

I.

Odată cu operele filosofice ale antichității — și în parte înaintea lor [1]) — învățații italieni dela începutul Renașterii s'au pus să studieze operele ei istorice, politice și juridice. Acest studiu le arăta, mai presus de toate, imensa superioritate a organizării statului antic asupra organizării statului medieval, care era încă în ființă pe acele vremuri. Printr'o instinctivă simpatie, printr'o secretă afinitate de rasă, gândurile umaniștilor italieni se îndreptau mai ales către istoria poporului roman, pe care o citeau cu nesațiu în operele regăsite ale lui Titu Liviu, ale lui Tacit, ale lui Cesar, ale lui Salustiu. Măreția acestei istorii îi umplea de admirație față de trecut și de scârbă față de prezent. Trecutul le arăta în propria lor țară, pe propriul lor pământ italian, pilda neîntrecută a unui popor mic la număr, dar mare prin unitatea și tăria caracterului său, isbutind să ajungă, grație admirabilei sale organizări politice, la întemeierea celui mai întins și mai puternic imperiu al antichității, a unui imperiu ce ținea plecată subt sceptrul său întreaga lume cunoscută pe atunci. Prezentul le arăta, în jurul lor, întristătoarea priveliște a unui popor mare la număr și nobil prin obârșia lui, dar decăzut politicește și ajuns jucăria tuturor influențelor streine, a unui popor divizat într'o sumă de mici state certate între ele și turburate de frământări lăuntrice, urmărind în activitatea lor scopuri meschine și coborându-se adesea la mijloacele cele mai josnice. Acest contrast, ieșind la iveală odată cu desgroparea monumentelor istorice ale antichității, împingea în mod firesc pe învățați să-i caute cauzele.

Cel dintâi, care și-a pus această problemă, a fost marele poet, a cărui figură se ridică uriașă pe hotarele evului mediu, ca un semn prevestitor al timpurilor moderne. Dante nu era numai un sentimental plin de lirism, un visător plin de avânturi mistice, ci și un cugetător politic cumpănit, un observator capabil să pătrundă mai adânc înțelesul evenimentelor ce se desfășurau împrejurul său. Educația sa fusese îndreptată dela început în această direcție. Primul său profesor fusese Brunetto Latini, secretarul republicei florentine, și influenței lui i se datora această orientare către viața publică. Studiile de drept, de filo-

1) O școală de juriști, in care se studia cu entusiasm dreptul roman, se formase la Bologna încă din veacul al XII-lea-

sofie şi de teologie, pe care le-a făcut la universităţile din Bologna şi Padua, urmăreau acelaş scop, şi la vârsta de 23 ani, când s'a întors la Florenţa, Dante a început să ia parte efectiv la afacerile statului. A participat la două expediţii militare în 1289 şi 1290, a fost utilizat de mai multe ori, între 1295 şi 1300, ca ambasador, şi a fost în fine ales, când a atins vârsta legală de 35 de ani, printre „priorii" republicei.

Dante avusese astfel prilejul să adune un material bogat de observări asupra vieţii politice a timpului său. Ceea ce-l isbise mai ales, era amestecul necontenit al intereselor private cu cele publice, în afacerile republicei florentine. De aproape un veac această republică era frământată de luptele violente dintre guelfi şi gibelini. Aceste lupte erau, se înţelege, determinate de motive politice ; dar într'însele se amestecau necontenit motive personale, şi acest amestec le dedea caracterul violent pe care ni-l arată istoria. Însuşi punctul lor de plecare fusese o ceartă de familie, care împărţise nobleţa florentină în două tabere ce se duşmăneau de moarte. Un tânăr din familia Buondelmonti se logodise în 1215 cu o fată din familia Amadei ; într'o zi însă, trecând prin faţa palatului familiei Donati, a fost chemat din balcon de signora Aldruda, care i-a arătat pe una din fetele ei, zicându-i : iacă nevasta pe care ţi-o destinasem. Isbit de frumuseţea fetei, tânărul Buondelmonti s'a hotărît s'o ia în căsătorie, rupând logodna dintâi. De aci a pornit o duşmănie de moarte, din partea familiei Amadei şi a familiei înrudite Uberti, împotriva familiilor Buondelmonti şi Donati. In luptele ce s'au născut din această pricină şi care au durat multă vreme, a fost atrasă încetul cu încetul întreaga nobleţă florentină ; iar partidele, care s'au format în acest mod, au fost utilisate mai târziu în luptele politice dintre papi şi împăraţii germani, — guelfii luând partea papilor, iar gibelinii pe aceea a împăraţilor.

Către sfârşitul veacului al XIII-lea, pe când Dante se afla printre conducătorii republicei, gibelinii erau exilaţi, iar guelfii se împărţiseră la rândul lor în două tabere — în „albi" şi „negri". Erau firește aci şi deosebiri politice, dar punctul de plecare al discordiei îl formau iarăşi rivalităţile dintre familiile nobile. Prin comerţ şi industrie se ridicaseră în a doua jumătate a veacului al XIII-lea o sumă de familii nouă, care pătrunseră cu puterea şi prestigiul bogăţiei în rândurile vechei nobleţe florentine. Aşa erau, între altele, familiile Bardi, Fres-

cobaldi, Cerchi, Cavalcanti... etc. Vechea aristocrație privea însă cu dispreț pe acești „parveniți" — ca un dispreț cu atât mai dușmănos cu cât era mai plin de invidie. Și când un Cerchi a cumpărat palatul contelui Guidi, unul din cele mai vechi și mai frumoase din Florența, familia Donati, care făcea parte din nobletea „de sânge" și care locuia alături, s'a simțit jignită de această vecinătate. Așa au luat naștere o sumă de mici vexațiuni, care au deslănțuit cu vremea o strașnică ură între cele două neamuri. Celelalte familii s'au grupat, după legăturile de înrudire, în jurul lor, și au format două partide: albii, în frunte cu „parveniții" Cerchi, și negrii, în frunte cu vechii aristocrați Donati.

Luptele au isbucnit pe față, cu vărsări de sânge, la 1 Maiu 1300. Negrii au cerut ajutorul lui Bonifaciu al VIII-lea, pârând pe albi că țin cu gibelinii exilați și sunt dușmani ai papalității. Cardinalul Matteo d'Acquasparta, care a fost trimis ca împăciuitor, n'a putut liniști lucrurile —și luptele au continuat toată vara. Tocmai pe acele vremi turburate a fost ales Dante printre „priorii" republicei (15 Iunie — 15 August 1300). Cu patriotismul său luminat, dându-și seamă de pricinele răului și ca să pue odată capăt frământărilor, Dante a hotărît exilarea căpeteniilor din ambele partide, deși era legat cu amândouă. Cu negrii avea legături de rudenie, prin soția sa Gemma, care era născută din familia Donati, iar printre albi avea pe cel mai bun prieten al său, poetul Guido Cavalcanti. După câtva timp însă li s'a îngăduit albilor exilați să se întoarcă îndărăt, și negrii, înfuriați de această favoare, au înduplecat pe Bonifaciu al VIII-lea să trimită asupra Florenței pe Charles de Valois, fratele lui Filip cel frumos, care tocmai se îndrepta împotriva aragonezilor din Sicilia. Spre a scăpa de această primejdie, florentinii au trimis la Roma, către sfârșitul anului 1301, o delegație, din care făcea parte și Dante. Francezii au intrat totuși pe teritoriul republicei și Corso Donati, șeful negrilor, s'a răsbunat devastând casele vrăjmașilor săi, din oraș și din împrejurimi. Peste câteva luni, negrii, instalați la putere, au exilat pe toți capii albilor, în număr de peste 600, și le-au confiscat averile. Odată cu ei a fost exilat și Dante, fiindcă se opusese venirei lui Charles de Valois.

Exilul acesta a durat până la moartea poetului (1321). Două zeci de ani a rătăcit Dante pe drumurile pribegiei, ca să vadă „cât e de amară pâinea străină și cât e de greu să sui cineva

scările altora“ [1]). Familia sa, care rămăsese în Florenţa, a fost de asemenea greu încercată. Pe lângă mizeria în care trăia, în urma confiscării averilor celor exilaţi, a mai fost bântuită şi de ciumă ; soţia lui Dante şi doi din copiii săi au murit de această groaznică boală, în 1308.

Poetul deşertase astfel până la fund paharul nenorocirilor, pe care luptele politice le pot revărsa asupra cetăţenilor unui stat. Cu drept cuvânt şi în plină cunoştinţă de cauză a luat dar el condeiul, ca să se ridice în cartea sa „De monarchia“, scrisă după toate probabilităţile între 1310 şi 1313, împotriva organizărilor republicane ale oraşelor italiene. Statele — zicea el — nu pot fi guvernate deadreptul de cetăţeni ; căci aceştia se gândesc prea mult la interesele lor particulare, care vin prea adesea în conflict unele cu altele şi duc mai totdeauna la lupte dăunătoare bunei stări generale. Dimpotrivă, un suveran unic, un monarh, fiind deasupra cetăţenilor, a tutulor fără deosebire, poate privi cu imparţialitate interesele lor şi le poate împăca — atât între ele cât şi cu interesele superioare ale statului, pe care trebue să le aibă în vedere în primul rând.

Tractatul „De monarchia“ e împărţit în trei cărţi [2]). In cea dintâi, Dante cercetează, dacă monarhia e o instituţie necesară pentru societăţile omeneşti, — şi răspunde afirmativ, pentru motivele pe care, în parte şi în treacăt, le-am văzut deja. După cum toate membrele corpului sunt supuse unui singur suflet, tot aşa toţi cetăţenii unui stat trebue să se supună unui singur domnitor. Căci funcţiunea de căpetenie a statului e să asigure cetăţenilor respectul persoanei şi averii lor şi să le permită să se bucure în pace de vieaţă. Justiţia şi pacea sunt dar scopurile de căpetenie ale statului. Aceste scopuri nu se pot însă realiza cu adevărat decât numai atunci, când puterea conducătoare se află în mâna unei singure persoane. Căci monarhul, ocupând rangul suprem în ierarhia socială, nu mai are nimic de dorit pentru sine însuşi ; ne mai având nici egali, nici rivali, el nu cunoaşte invidia şi ura ; singura lui aspiraţie este

1) Tu proverai si come sa di sale
Lo pane altrui, e com è duro calle
Lo scendere e il salir per l'altrui scale. (Divina commedia, Parad, XVII, 55).

2) Tractatul a fost tipărit pentru prima oară la Basel în 1559. Ediţii mai nouă : „Dantis Aligherii de monarchia libri III“ von K. Witte, Wien 1874, şi „Opera latine din Dante“ de Giulia'ni, Firenze 1878—82. O traducere germană a fost făcută de Hubatsch. Leipzig 1873. Cf. Böhmer, Ueber Dante's Monarchie, Halle 1866.

să facă fericiți pe supușii săi, ocrotindu-le drepturile și împăcându-le interesele. Numai într'o asemenea monarhie poate să existe încrederea în puterea conducătoare și prin urmare supunerea de bună voe, supunerea din convingere, care constitue esența adevăratei libertăți. Intr'un asemenea stat, nici cetățenii nu simt jugul autorității, nici autoritatea nu simte apăsând asupră-i bănuiala amenințătoare a cetățenilor. Dante văzuse de aproape ce însemna această neîncredere, în organizarea republicei florentine, în care „priorii" se alegeau numai pe două luni și n'aveau voe să părăsească, în tot acest interval, edificiul în care își exercitau funcțiunile. Priorii nu putea deveni adică conducătorii republicei, decât numai constituindu-se prisonierii ei.

Cu toată vigoarea fondului argumentarea rămânea totuși, ca formă, scolastică și nu arareori lua întorsături pedante, după gustul evului mediu [1]).

Interesant e în deosebi modul cum se ridică Dante la concepția unui imperiu universal. După cum fiecare stat în parte trebue să fie guvernat de o singură persoană, tot așa, toate statele împreună trebue să fie conduse de un singur suveran suprem, de un împărat, după modelul celor romani. Căci numai un asemenea suveran poate privi cu imparțialitate interesele, adesea opuse, ale diferitelor state și, împăcându-le după cuviință, poate da omenirii o pace durabilă, întemeiată — nu pe apăsarea grea a învingătorilor asupra învinșilor — ci pe libertate; numai un asemenea suveran poate da prin urmare popoarelor o dreptate superioară aceleia a armelor Pământul întreg trebue să formeze dar un singur imperiu, care să înglobeze în sine toate popoarele, ca vechiul imperiu roman.

Dela acest vis de solidaritate și de pace universală trece Dante, în cartea a doua a tractatului „De monarchia", la o întrebare mai precisă. Care e poporul chemat să stea în fruntea celorlalte și să dea din sânul său pe suveranul suprem? — Răspunsul nu e anevoe de ghicit: e poporul roman. Acest popor singur a putut să ajungă în antichitate la domnia lumii — a întregei lumi cunoscute pe atunci. Dumnezeu însuși a recunoscut această domnie ca legitimă, de oarece s'a întrupat și a venit pe lume subt forma Fiului pe vremea împăraților romani, iar vi-

1) Et quod fieri potest per unum, melius est fieri per unum quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod fieri potest, A, et sint plura per quae similiter illud fieri potest. A et B. Si ergo illud idem quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra tibi assumitur B, etc. De monarchia, l. I, c. 16.

carul său pe pământ, întemietorul Bisericei, şi-a aşezat scaunul la Roma. Poporul roman s'a păstrat însă neîntrerupt în peninsula italică şi şi-a conservat ca atare dreptul la domnia universală, drept, pe care rămâne ca împrejurările să-i permită din nou să-l traducă în fapt [1]).

Oricât de curioasă ne-ar părea astăzi această idee a lui Dante, ea exprima totuşi un sentiment al timpului: respectul pe care-l aveau toate celelalte popoare pentru străvechea „urbs" şi care-şi găsea consacrarea cea mai înaltă în faptul că regii franci şi împăraţii germani veneau să se încoroneze la Roma. Cât de obsedantă era amintirea trecutului la italieni, ne-o mai pot arăta şi încercările succesive de a restabili vechile forme ale vieţii publice romane cu Crescentius, Arnoldo da Brecia şi Cola di Rienzo. Unele dn aceste forme se păstraseră totuşi de la sine. Roma şi-a avut multă vreme senatul, — celebrul senat care în veacul al XII-lea dicta împăratului Conrad şi papei Alexandru al III-lea, învingătorul lui Frederic Barbarossa, şi care punea pe steagul său literele tradiţionale S. P. Q. R.

Toate aceste legături cu trecutul deşteptau în sufletul patrioţilor italieni dorinţa de a vedea din nou poporul lor în fruntea lumii, jucând din nou gloriosul rol de altă dată. Italia era însă divizată într'o sumă de mici state şi sfâşiată de intrigi meschine. Iacă de ce Dante, care văzuse cu ochii aceste intrigi şi le simţise adânc efectele dureroase, aştepta mântuirea din afară şi, deşi declara că poporul roman trebuia să domnească asupra lumii, adăuga, că suveranul suprem putea să fie totuşi de alt neam. El vedea în Henric al VII-lea, care tocmai venise în Italia, în 1310, ca să ia coroana imperială, pe monarhul dorit, care să liniştească şi să unifice ţara şi, redându-i astfel puterea, să-i permită să-şi reia rolul de altă dată. Când regele german a ajuns la Milano, în Decemvrie 1310, Dante, care publicase mai dinainte un apel către „principii şi popoarele" Italiei, s'a dus cu mulţi alţi exilaţi florentini, ca să-l salute şi să-i spună dorinţele lor. Iar mai târziu, în Aprilie 1311, fiindcă i se părea că întârzia prea mult să înceapă opera politică pe care i-o recomandase, i-a adresat o scrisoare plină de foc, în care îl îndemna să pună mai întâiu securea la rădăcina tuturor relelor, cucerind Florenţa.

---

1) Fireşte ‚argumentarea ia şi aici forme scolastice, cu inevitabilele silogisme după tipic. Bună oară: „Nobilissimo populo convenit omnibus aliis praeferi: Romanus populus fuit nobillissimus: ergo convenit ei omnibus aliis praeferi." De monarchia, lib. II. c. 8.

In legătură cu aceste evenimente trebue să ne explicăm cartea a treia a tractatului „De monarchia" în care Dante cercetează, dacă împăratul roman, — cum i se zicea pe atunci împăratului german, — își primea puterea dela papa sau deadreptul dela Dumnezeu. Dante fusese guelf și prin urmare partisan al papalității, dar nu putea uita, că Bonifaciu al VIII-lea făcuse nenorocirea sa, trimițând pe Charles de Valois asupra Florenței. La aceasta se mai adăuga și influența studiilor mai aprofundate de drept, pe care Dante le făcuse în timpul exilului său, între 1304 și 1306, la Bologna. In urma descoperirii manuscrisului Pandectelor lui Justinian, dreptul roman devenise, din veacul al XII-lea înainte, obiectul unui adevărat cult. Templul de căpetenie al acestui cult era universitatea din Bologna, unde se formase o școală celebră de juriști. Insemnătatea teoretică a acestei școli, singura care ne preocupă aci, era, că concepea dreptul că izvorând din „natura lucrurilor" și nu din canoanele bisericii, ca întemeindu-se pe raporturile naturale ale lucrurilor și nu pe voința arbitrară a lui Dumnezeu. Marii jurisconsulți romani, când voiau să justifice o lege, recurgeau totdeauna la argumente raționale și nu porneau niciodată dela un text din cărțile sfinte, cerând ca toți să se plece dinainte-i, ca dinaintea unui decret indiscutabil al providenței. Dela această idee, a independenței dreptului de credințele religioase, până la idea independenței societăților civile de biserică nu era departe. De fapt, la începutul veacului al XIV-lea, când conflictul dintre papa Bonifaciu al VIII-lea și regele francez Filip cel frumos pusese la ordinea zilei problema raporturilor dintre biserică și stat, juriștii din Bologna susțineau fățiș independența autorităților politice de cele religioase.

Alături de această școală a „legiștilor" se mai afla însă, tot la Bologna, școala „decretiștilor" care, întemeiându-se pe faimosul decret al lui Gratian, susținea supremația politică a papei. Un ecou al acestor lupte de idei îl găsim în tractatul „De utraque potestate", apărut în 1303 sau 1304 și atribuit de unii lui Aegidius Romanus [1]), dar scris probabil de vreunul din ju-

1) Această hipoteză a lui Goldast (De monarchia sancti Imperii romani, vol. III, p. 106) a fost părăsită de când s'a publicat tractatul lui Aegidius Romanus „De ecclesiastica potestate", în care autorul lua partea lui Bonifaciu al VIII-lea cu atâta fidelitate, în cât reproducea uneori textual, în argumentarea sa, părți din cele trei bule ale Sfântului Scaun împotriva lu Filip cel frumos. Cf. Charles Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté. Paris 1856.

riştii dela curtea lui Filip cel frumos, poate de cancelarul Nogaret sau de consilierul Guillaume de Plasian. In acest tractat, autorul se pronunţa, în felul „legiştilor" din Bologna, pentru independenţa „puterii" politice de cea bisericească, după ce examina — firește — pe larg argumentele „decretiştilor". Nu vom releva aci decât modul cum era utilizat un principiu al lui Aristotel. Filosoful grec zisese în tractatul său „despre suflet" (cartea a doua), că două facultăţi ınt deosebite când diferă prin actele, obiectele şi scopurile lor. Autorul tractatului „despre cele două puteri" examina la lumina acestui principiu puterea politică şi pe cea religioasă şi găsea, că ele nu se manifestau prin aceleaşi acte, — de vreme ce una comanda şi lucra, pe când alta predica şi instruia, — nu aveau aceleaşi obiecte, de vreme ce una se ocupa de lucrurile pământeşti, iar alta de cele cereşti, — şi nu aveau aceleaşi scopuri, de vreme ce una îşi propunea să asigure fericirea oamenilor în vieaţa aceasta, iar alta în vieaţa viitoare. Aşa fiind, aceste două puteri nu se puteau confunda prin subordonarea uneia faţă de cealaltă, după cum nu se puteau confunda vederea cu auzul sau simţurile cu inteligenţa. Aptitudinile uneia nu se potriveau cu aptitudinile celeilalte şi fiecare din ele, când intra în domeniul celeilalte, nu putea să lucreze decât rău.

Această argumentare o găsim în esenţă, deşi subt forme diferite, în cartea a treia a tractatului „De monarchia". Impăratul — zice Dante, punând problema în termenii pe care i-am văzut mai sus — nu atârnă de sfântul scaun ; probă e faptul, că imperiul a existat înaintea bisericii. Imperiul roman era în floare când a apărut creştinismul. Mai de grabă s'ar putea zice, că sfântul scaun atârnă de împărat, întru cât autoritatea „seculară" a papilor se întemeiază pe donaţiunea lui Constantin. Dante nu punea la îndoială autenticitatea acestei donaţiuni, dar o considera ca o mare nenorocire pentru biserică, fiindcă o abătea dela scopul ei firesc, care e deosebit de al statului. In adevăr, statul şi biserica sunt două instituţii diferite, create de Dumnezeu, cu drepturi egale, ca să răspundă la două nevoi diferite ale omenirii. Toţi oamenii urmăresc în activitatea lor două scopuri de căpetenie : fericirea în vieaţa aceasta şi mântuirea în vieaţa de apoi. Pe cel dintâiu din aceste scopuri trebue să-l realizeze statul, pe cel de al doilea biserica. Orice confuziune, în această privinţă, nu poate fi decât vătămătoare. Biserica e o rea administratoare a intereselor pământeşti ale omenirii, şi, dacă se a-

mestecă în trebile politice, nu-și mai poate îndeplini nici menirea ei apostolică, fiindcă își pierde puritatea ei primitivă. In adevăr, guvernarea statelor cere mijloace materiale mari — și biserica nu trebue să strângă averi. Cristos însuși a zis apostolilor: „să nu adunați aur și argint" — și le-a dat o regulă sublimă de umilință creștinească în cuvintele: „acela dintre voi care vrea să fie mai mare peste toți, să fie sluga tuturor". Alergând dar după bani și după supremație politică, papii se îndepărtează de învățăturile cele adevărate și împing biserica pe căile pierzării. Trufia și simonia, două păcate capitale, stau acum deoparte și de alta a scaunului pontifical, ale cărui trepte sunt pătate de sânge creștinesc [1]).

Iacă efectele unei donațiuni, pe care nici împăratul Constantin n'avea dreptul s'o facă, nici papa Silvestru n'avea dreptul s'o primească. Puterea imperială era instituită la romani, ca să apere teritoriul și legile imperiului. Toate drepturile sale decurgeau din acest scop al existenței sale politice. Orice act al său, care venea împotriva acestui scop, era nul. Nulă era prin urmare donațiunea lui Constantin, fiindcă împăratul n'avea dreptul să înstrăineze teritoriul și prerogativele imperiului. Iar papa Silvestru n'avea dreptul să primească această donațiune, fiindcă principiile fundamentale ale creștinismului îl opreau s'o facă.

Așa începe în Italia, sub influența ideilor antichității, lupta de emancipare împotriva bisericei. Și nu era aci numai o luptă de ordin practic și de însemnătate locală. Problema care se discuta, dacă lăsăm la o parte termenii timpului, era propriu vorbind problema raportului dintre biserică și stat, — adică una din problemele fuudamentale ale dreptului natural, cum aveau să zică succesorii lui Dante, sau ale sociologiei, cum zicem astăzi.

II.

Punctul de vdere inaugurat de Dante e susținut mai departe de o sumă de scriitori, în mare parte uitați astăzi, dar pe care trebue să-i menționăm, spre a pune în evidență continui-

1) Cu și mai multă putere e atacată biserica pe această temă în cântul al VI-lea al „Purgatoriului" și în cântul al XXVII-lea al „Paradisului".

tatea istorică a desfăşurării ideilor politice şi sociale din veacul al XIV-lea şi al XV-lea.

Cel mai însemnat dintr'înşii, dacă nu cel dintâi, e Marsilio da Padova. După cum îl arată şi numele, acest învăţat se născuse la Padua, studiase filosofia şi medicina la universitatea de acolo, şi ajunsese în 1312 rector al universităţii din Paris. Când a isbucnit conflictul dintre papa Ioan al XXII-lea şi Ludovic de Bavaria, Marsilio s'a dus la München, spre a îndemna pe împărat să reziste sfântului scaun. Când Ludovic a fost excomunicat în 1324, Marsilio a scris cartea celebră „Defensor pacis“ [1]). Deşi urmărea un scop practic, această carte nu era totuşi o simplă scriere polemică, ci avea un cuprins teoretic considerabil, care pune pe autorul ei, dat fiind mai ales timpul când a apărut, printre cugetătorii politici de primul rang.

Toate discuţiile privitoare la raporturile dintre împăraţi, ca supremă autoritate politică, şi papi, ca supremă autoritate religioasă, i se părea lui Marsilio că sunt dominate de o singură întrebare: în ce scop există statele, pe care le guvernează puterea imperială şi pe care pretinde să le conducă puterea bisericească? — Cât timp lipseşte un răspuns precis la această întrebare, nu se poate hotărî rolul împăraţilor în vieaţa politică şi raporturile lor cu reprezentanţii vieţii religioase.

Statele, zice Marsilio, nu pot avea alt scop decât să asigure fericirea cetăţenilor ce le compun. Numai pentru atingerea acestui scop au luat naştere şi s'au întocmit, aşa cum le vedem, comunităţile civile. In slăbiciunea lor, oamenii au simţit de timpuriu nevoia să se ajute unii pe alţii. Dacă ar fi rămas însă izolaţi, ar fi trebuit să caute la fiecare dată ajutorul de care aveau nevoe, cu riscul de a nu-l găsi. Ei s'au adunat dar laolaltă şi şi-au întocmit vieaţa în comun aşa, încât fiecare dintr'înşii să fie sigur că va fi apărat de toţi ceilalţi împotriva primejdiilor ce l-ar ameninţa şi va avea sprijinul lor în toate împrejurările vieţii.

Dacă acesta e scopul pentru care există statele, cum trebue să fie organizate ele, spre a răspunde menirii lor? — In această privinţă ne poate da o primă indicaţie alcătuirea de fapt a popoarelor, aşa cum au făcut-o împrejurările. Un popor nu e

1) Titlul complet e: De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia. Cf Goldast, De monarchia ,t. II. p. 47. — F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters, Hist. Zeitschrift, Bd. 36 (1876). Baldassare Labanca, Marsilio da Padova, Milano, 1882. Ad. Franck, Réformateurs et publicistes du moyen-âge. Paris, 1864.

o simplă îngrămădire de indivizi, ci un tot unitar ce s'ar putea asemăna cu un corp viu. Cetățenii nu stau unii lângă alții ca firele de nisip din prund, ci au între ei legături organice, hotărîte de natura societății. Ei sunt grupați în „stări" sau clase, deosebite între ele prin funcțiunile lor firești. Aceste stări sau clase sunt în număr de șease: trei „particulare" și trei „generale". Cele trei dintâi le formează: agricultorii, meseriașii și negustorii; iar cele trei din urmă: preoții, magistrații și militarii. In veacul al XIV-lea, când regimul feudal era încă în floare. ideea lui Marsilio din Padua, că clasele sociale se deosebesc după funcțiunile lor, era o idee revoluționară. Deosebirile sociale se întemeiau pe atunci pe naștere. Seniorii feudali, care, în afară de rarile comune emancipate deja, țineau subt stăpânirea lor tot pământul european și pe toți locuitorii lui, își considerau clasa sau casta ca întemeiată pe dreptul nașterii. Marsilio din Padua răstoarnă această idee. Clasa feudală e, după funcțiunea ei, o clasă militară. Ca atare, ea nu există în organismul social pentru ea însăși, ci pentru celelalte clase, spre a le apăra de orice vătămare din afară și din lăuntru, și a le permite să-și îndeplinească în liniște funcțiunile. Un drept de stăpânire al acestei clase asupra celorlalte nu există. Fiecare clasă socială atârnă de toate celelalte și toate celelalte atârnă de ea, întocmai ca membrele unui organism viu; aci nu poate fi vorba de stăpânire, ci de solidaritate.

Statul poate fi dar considerat ca un organism, ale cărui membre ar fi cele șease clase sociale. De ce atârnă însă buna stare a unui organism? De funcționarea normală a membrelor sale. Buna stare a statului atârnă deci de funcționarea normală a claselor sociale. Când aceste clase lucrează potrivit cu scopurile pentru care au luat ființă și nu se amestecă unele în sferele altora, toate merg bine și toți se simt bine, înflorirea materială și împăcarea sufletească sunt semnul cel mai neîndoios, că statul își îndeplinește menirea de a asigura fericirea cetățenilor săi. Când însă clasele sociale ies din sferele lor proprii și pătrund unele într'altele, — când militarii vor să judece, magistrații să se bată, preoții să facă negoț... — toate merg rău, ca într'un organism în care ochii ar voi să audă, iar urechile să vadă, plămânii să digereze, stomacul să respire. Un asemenea organism ar fi bolnav, statul în care s'ar produce o asemenea confuziune de puteri, n'ar mai putea asigura fericirea cetățenilor săi.

Pentru ca însă clasele sociale — şi înlăuntrul lor cetăţenii — să nu iasă din sferele lor de acţiune, trebue ca drepturile şi datoriile lor să fie hotărîte de legi. Trebue să existe dar în stat cineva care să facă legile şi cineva care să le aplice: trebue să existe adică în stat o putere legislativă şi o putere executivă. Unde rezidă însă aceste puteri?

Puterea legislativă residă în „totalitatea cetăţenilor" sau în „cea mai mare parte dintr'însa".[1]) — In adevăr, utilitatea unei măsuri e mai sigură atunci când o hotărăsc toţi cetăţenii. Căci nimeni nu poate lucra cu ştiinţă împotriva propriilor sale interese, sau, cum zice Marsilio însuşi, nimeni nu-şi poate face singur rău (nemo sibi scienter nocet). Când dar o măsură e luată cu aprobarea tutulor, este evident că ea nu poate vătăma pe nimeni. Dimpotrivă, când o măsură e luată numai de unul singur sau numai de câţiva, e posibil ca ea să satisfacă numai interesele lor, nu ale poporului întreg.

De altfel, de totalitatea cetăţenilor n'are dreptul să dispună decât — ea însăşi. Numai poporul întreg are adică dreptul să dispună de sine însuşi. Dacă unul singur sau câţiva ar hotărî pentru toţi, impunându-le legi ce nu le convin, atunci ei singuri ar fi stăpâni, iar ceilalţi ar fi sclavi. Natura şi biserica însă nu cunosc sclavia. După legile naturii şi învăţăturile bisericii, oamenii sunt toţi egali, şi dacă nimeni nu e sclavul altuia, cu atât mai mult nu poate fi un popor întreg sclavul unei singure persoane.

Această idee a libertăţii „naturale" a omului, apăruse încă de pe la începutul veacului al XIV-lea, şi, ceeace e mai ales surprinzător, câţiva regi francezi, ca Philippe le Bel, Louis le Hutin şi alţii, o invocaseră în încercările lor de a desfiinţa iobăgia. In ordonanţa sa din 1311, bunăoară, Philippe le Bel zicea: „având în vedere că orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul şi asemănarea Domnului nostru, trebue să fie liberă după dreptul natural..."[2]). Iar Louis le Hutin adăuga la rândul său în ordonanţa din 1315.: „de oarece, după dreptul naturii, fiecare trebue să se nască liber..."[3]). Aceste cuvinte însă, cu toată înalta autoritate a celor ce le pronunţau,

1) Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse, aut valentiorem illius partem. Defensor pacis, pars I. c. XII. Cf. Concl. VI.
2) Ordonnances des rois de France, t. XII, p. 387.
3) Id. ibid.

n'au împiedecat iobăgia să existe mai departe. Lumea nu era încă pregătită ca să le înțeleagă și străduințele învățaților ce au încercat să dovedească adevărul și dreptatea lor, în veacul al XIV-lea și în cele următoare, n'au fost nicidecum de prisos.

Dreptul poporului de a-și face singur legile e dar, pentru Marsilo da Padova, un corolar al libertății sale naturale. De unde urmează, că poporul rămâne suveran chiar și atunci când, cum vom vedea mai departe, deleagă suveranitatea sa împăratului. Căci adevăratul suveran e cel care face legile, — și legile le face poporul, nu numai pentru el însuși, dar și pentru împărat.

Nu numai din punct de vedere teoretic însă, ci și din punct de vedere practic, e mai bine ca poporul să-și facă singur legile. Căci legile cele mai înțelepte nu folosesc la nimic, când nu sunt ascultate. Iar legile cele mai ascultate, sunt cele pe care și le fac cetățenii singuri, fiindcă supunându-li-se, fiecare dintr'înșii are conștiința că nu se supune decât propriei sale voințe [1]).

Se va obiecta poate, zice Marsilio, că poporul este incult, rău informat, lipsit de experiență și nu poate face singur legile. La această obiecție trebue să răspundem, că arta de a redacta legile e deosebită de capacitatea de a judeca dacă ele sunt bune sau rele. Cea dintâi aparține juriștilor, cea de-a doua poporului întreg. Un colegiu restrâns de învățați va pregăti dar legile, iar poporul, în adunarea sa generală, se va pronunța asupra lor, admițându-le sau respingându-le. Iar această hotărîre, dacă nu se poate lua cu unanimitate, e de ajuns să se ia cu majoritate. Căci „câțiva" se pot înșela, dar „cei mai mulți" nu se înșeală niciodată. Sentimentul sigur a ceeace e bine și drept e un atribut esențial al bunului simț al maselor populare.

Legile odată făcute, trebue, am zis, ca o putere specială să vegheze la aplicarea lor. E puterea „instrumentală sau executivă" [2]). Această putere, „secundară" nu poate fi decât subordonată celei „principale", adică celei legislative. După ce a făcut

---

1) Să se observe asemănarea acestei părți din „Defensor pacis" (lib. I, cap. XII) cu pasagiul din „Contractul social" (Ch. VI) în care Rousseau formulează principiul esențial al democrației, ca organizare politică: „A se găsi o formă de asociație, în care fiecare individ unindu-se cu ceilalți, să nu se supună totuși decât sie însuși și să rămână tot așa de liber ca mai nainte".

2) Termenul atât de modern de „putere executivă" apare astfel la Marsilio din Padua cu patru veacuri înaintea lui Montesquieu. Iată proprile cuvinte ale lui Marsilio: „Secundariam vero quasi instrumentalem seu *executivam* dicimus principalem per auctoritatem a legislatore sibi concessam..." Defensor pacis, lib. I, c. XV.

legile, poporul, prin adunarea sa generală, numeşte şi puterea însărcinată să le aplice [1]). Această putere, zice Marsilio, trebue să fie exercitată în ultimă instanţă de o singură persoană, de un singur şef de stat. Altfel, se produc conflicte şi coliziuni care compromit liniştea statului. Un stat, în care mai mulţi şefi ar aplica, cu drepturi egale, legile, ar fi ca o armată ale cărei operaţii le-ar conduce, cu drepturi egale, mai mulţi generali. Confuzia, desordinea, discordia ar fi urmările fatale ale unei asemenea lipse de unitate.

Prin această idee, că puterea executivă e încredinţată de popor unei persoane, care devine astfel şeful statului „prin voinţa cetăţenilor", Marsilio izbea unul din principiile fundamentale ale organizării politice medievale, adică monarhia de drept divin şi ereditară. Tractatul „defensor pacis" susţine făţiş principiul electivităţii suveranului şi, spre a dovedi că principii electivi pot fi tot aşa de buni ca cei ereditari, dă ca exemplu pe papi. Spre a nu se strica totuşi cu Ludovic de Bavaria, ale cărui interese voia să le apere, Marsilio se grăbeşte să adaoge că poporul poate, spre a evita alegerile prea dese, să încredinţeze puterea executivă, nu unei persoane, ci unei familii, care s'o exercite în mod permanent, transmiţând-o prin moştenire tutulor membrilor ei.

In sfârşit, din principiul deosebirii „puterilor" Marsilio deduce deosebirea „ordinei civile" de „ordinea religioasă". In cea dintâi domneşte numai legea civilă făcută de popor şi la a cărei aplicare veghiază suveranul ales de el ; în cea de a doua domneşte legea divină hotărîtă de voinţa lui Dumnezeu şi pe care ne-o propovăduesc cărţile sfinte. Legea civilă însă nu priveşte decât binele oamenilor în vieaţa pământească şi nu opeşte decât ceeace e vătămător din acest punct de vedere ; de aceea şi are nevoe de o sancţiune potrivită cu acest scop, adică de pedepse ce se execută imediat, de o putere „coercitivă" actuală. Dimpotrivă, legea divină priveşte numai mântuirea sufletelor în vieaţa de apoi şi n'are nevoe decât de o sancţiune corespunzătoare, — de promisiuni de recompense şi de ameninţări cu pedepse ce rămân să se execute după moarte. A transforma această sancţiune „spirituală" a legii divine într'o sancţiune „temporală" analoagă cu aceea a legii civile, ar fi a-i denatura

1) Cujuslibet principatus, aut alterius oficii, per electionem instituendi, praecipue vim coactivam habentis, electionem *a solius legislatoris expressa voluntate* pendere. Ibid. l. I, c. XII. şi concl. X.

înțelesul. Tocmai așa face însă biserica, când prevede pedepse corporale (închisoare, torturi, ardere) pentru necredincioși, heretici... etc. Preoții nu sunt decât „învățători" ai legii divine, ei au să explice oamenilor această lege, să le arate cum trebue să trăiască spre a se conforma ei și a merita astfel fericirea din viața viitoare. Dar n'au dreptul să silească pe nimeni, prin măsuri coercitive, să urmeze sfaturile lor. Ca și medicii obicinuiți, preoții, care nu sunt decât un fel de medici ai sufletelor, n'au decât dreptul să dea sfaturi și să facă prognosticuri. Preoții trebue să arate adică oamenilor, cum trebue să se poarte ca să facă „voia Domnului" și să adauge că dacă se vor purta așa, sufletele lor vor fi primite după moarte în împărăția cerului, iar dacă nu, vor fi aruncate în urgiile iadului. Atât și nimic mai mult. De altfel, constrângerea materială nu e un bun mijloc de a aduce pe oameni pe calea mântuirii. Părinții bisericii însiși au recunoscut prin „gura de aur" a sfântului Ioan Chrysostomul că „nimeni nu poate fi mântuit fără voia lui". Dumnezeu nu iubește decât pe cei ce-i ascultă legile de bună voe, fiindcă sunt convinși, în toată curățenia cugetului, că sunt drepte și bune.

Marsilio predica dar pe față principiul toleranței religioase și principiul, tot așa de înaintat pentru timpul său, al indiferenței statului în materie de credință. Drepturile și datoriile cetățenilor n'au a face cu credințele lor, și un „necredincios" — un evreu sau un musulman — poate fi un membru tot așa de bun și de util al statului, ca și un creștin. Statele creștine greșesc dar când interzic stabilirea „necredincioșilor" pe teritoriile lor sau când fac tot posibilul ca să-i isgonească. Aceasta însemnează a-i pedepsi pentru credințele lor, — și acest drept nu-l are decât Dumnezeu.

Alături de ideea indiferenței statului în materie de credință și de principiul toleranței religioase, Marsilio mai deduce din independența ordinei civile de cea religioasă și independența șefilor de stat, a împăratului și a regilor, de sfântul scaun. Această concluzie însă nu era, se vede, suficientă pentru a mulțumi dorințele lui Ludovic de Bavaria, și Marsilio trece peste marginile sistemului său politic, altfel așa de consecvent, spre a-i adăuga un principiu ad-hoc : dependența ierarhiei bisericești de autoritățile civile. „Ordinea religioasă" este, e drept independentă, fiindcă e de origine divină; dar „ierarhia bisericească" nu e independentă, fiindcă e de origine omenească. Cristos

n'a dat bisericii sale nici un şef. El s'a mărginit să-şi trimită apostolii în lume, ca să-i propovăduiască învăţăturile, investindu-i pe toţi cu puteri egale. Dinaintea lui papii, cardinalii, episcopii, preoţii, sunt absolut de o potrivă. Deosebirile dintre ei sunt de origine omenească şi au fost instituite de împăraţii romani care îmbrăţişaseră creştinismul, pentru nevoile unei mai bune organizări interne a statului. Iar concluzia practică, pe care o trage Marsilio, de aci, e că papii atârnă de împăraţi, care pot să-i numească şi să-i revoce, să-i pedepsească, cât sunt în funcţiune, ba pot chiar să guverneze printr'înşii biserica, convocând şi disolvând conciliile ecumenice... etc.

La rândul ei însă puterea imperială — şi în genere autoritatea civilă, ori ce formă ar lua — atârnă, ca putere executivă, de puterea legislativă, adică de popor. După cum alege pe suveran, poporul poate să-l şi depună, când lucrează în contra intereselor sale. Căci suveranul e un om — şi, ca orice om, poate judeca rău sau poate lucra greşit, fie din cauza insuficienţei naturale a inteligenţei sale, fie din cauza influenţei turburătoare a pasiunilor. Trebue să existe dar o putere, care să apere statul împotriva primejdiilor la care l-ar expune suveranul, când ar lucra, cu sau fără ştiinţă, împotriva intereselor lui. Această putere nu poate aparţinea decât poporului. El care, după ce face legile, dă suveranului delegaţia să le aplice şi să guverneze statul conform lor, are dreptul să vegheze ca această delegaţie să nu se abată dela scopul şi să nu treacă peste marginile ei firești. Altfel, fără un asemenea control, orice suveran ar tinde să devină un despot, iar libertatea cetăţenilor s'ar preface foarte repede în sclavie [1]). Marsilio încheie dar afirmând încă odată suveranitatea poporului — şi ni se înfăţişează, prin aceasta, ca un cugetător politic foarte înaintat, pentru timpul când a trăit şi lucrat.

III.

Pe o altă cale — şi înlăuntrul bisericii chiar — cugetarea veacului al XIV-lea ajunge la concluzii analoage. Marea discuţie privitoare la dreptul de proprietate al clerului, care a

---

1) „Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insuficiens". Defensor pacis, l. I, c. XV.

frământat atât de mult spiritele în prima jumătate a acestui veac nu era numai o controversă teologică ; ea atingea fundamentele naturale ale dreptului de proprietate în general și ducea la concluzii importante cu privire la raporturile bisericii cu statul. Câteva cuvinte asupra acestei discuții, în care s'au ilustrat Michel de Césène, cunoscutul general al ordinului franciscanilor, și William Occam însuși, marele filosof scolastic, nu vor fi, credem, de prisos.

Ca o protestare împotriva tendințelor de îmbogățire — din ce în ce mai pronunțate și mai supărătoare — ale bisericii romane, precum și împotriva luxului scandalos al clerului, se întemeiase pe la începutul veacului al XIII-lea ordinul franciscanilor sau al „fraților minori". Acest ordin își propunea să reprezinte în lumea creștină simplitatea, umilința și sărăcia primitivă a apostolilor. Principiul său era renunțarea la orice proprietate, nu numai individuală, ci și comună. Și spre a da o consacrare practică acestui principiu, ordinul făcuse ca printr'o decretală a papei Nicolae al III-lea toate imobilele pe care le poseda să fie declarate ca aparținând bisericii romane, frații franciscani păstrându-și numai uzufructul. O parte însă dintr'înșii, găsind că și acest uzufruct era o formă de proprietate, s'au separat de comunitățile primitive, care nu puteau trăi fără mânăstiri, adică fără imobile, și s'au răspândit în lume, spre a duce o vieață ascetică mai conformă cu principiile lor. Ne mai fiind supuși nici unei regule, acești franciscani disidenți au alunecat încetul cu încetul pe calea misticismului și au dat naștere la o sumă de secte pe care biserica le considera ca heretice. Printre acestea, una din cele mai răspândite prin sudul Franței și nordul Italiei era aceea a „apostolicilor" sau „frățiorilor", care străbăteau satele și orașele, rugându-se și cântând psalmi. Ei n'aveau nici casă, nici masă, și trăiau ca cerșetorii din mila credincioșilor.

Unul din acești frățiori a fost arestat în 1322 la Narbonne, din ordinul marelui inchizitor, fiindcă propovăduia doctrine heretice, — între altele fiindcă ataca biserica romană pe tema proprietății, acuzând-o că s'a depărtat de la „sărăcia apostolică". Pe când se desbătea acest proces dinaintea tribunalului inchizitorial, un franciscan din cei regulați, fratele Bérenger Talon, profesor de teologie în mânăstirea franciscanilor din Narbonne, a luat apărarea acuzatului, declarând că în ce privea „sărăcia apostolică" avea în totul dreptate. Inchizitorul a

protestat, o discuţie strasnică s'a încins între dominicanii din care făcea parte inchizitorul, şi franciscani, — şi afacerea a ajuns dinaintea sfântului scaun. Inainte de a se lua însă o hotărîre la Avignon, unde se afla pe atunci scaunul papal, ordinul franciscanilor a ţinut la Perugia, subt conducerea lui Michel de Césène, o adunare generală, în care s'a votat cu unanimitate, ca fiind o „propoziţie sănătoasă şi catolică" afirmarea, că „Isus Christos şi apostolii, arătând altora calea perfecţiunii şi mergând ei însişi pe ea, n'au avut nici un fel de proprietate, nici individuală, nici comună" [1]). Această deciziune a fost după toate probabilităţile redactată de William Occam, unul din cei nouă „provinciali" ai ordinului.

Papa Ioan al XXII-lea a răspuns prin decretala „Cum inter nonnullos", declarând greşită şi heretică credinţa franciscanilor. Isus Christos şi apostolii, întrucât au trebuit să se folosească de unele lucruri necesare vieţii, precum sunt alimentele şi vestmintele, au trebuit să aibă proprietatea lor ; altfel suntem siliţi să presupunem, că s'au folosit de lucruri ce nu le aparţineau, au dispus adică de ele fără să aibă dreptul, ceea ce e inadmisibil.

Problema care se punea, în fond, aci, era aceea a naturii şi caracterului dreptului de proprietate. Papii susţineau, că esenţa acestui drept o constitue uzul. Ce poate fi în adevăr proprietatea unor lucruri ce se consumă prin întrebuinţare, precum sunt bunăoară alimentele, dacă nu uzul însuşi ? Cine nu admite proprietatea unor asemenea lucruri, nu trebue să se folosească de ele. Şi ca să pună şi mai bine în evidenţă contradicţia franciscanilor, Ioan al XXII-lea a desfiinţat decretala lui Nicolae al III-lea de care am vorbit mai sus, redând ordinului lor proprietatea deplină a imobilelor lor mănăstireşti. Căci ce era pentru franciscani uzul continuu şi inatacabil al unor bunuri inalienabile, a căror nudă proprietate aparţinea bisericii, dacă nu echivalentul absolut al dreptului de proprietate ? Dreptul însă de a se folosi de lucrurile trebuincioase vieţii li se părea franciscanilor un drept „natural" ce n'avea a face cu noţiunea „juridică" a proprietăţii. Pământul ziceau ei, cu toate roadele lui, de tot felul, e al lui Dumnezeu, care l-a creat ca să hrănească şi să adăpostească pe oameni. Ca atare însă, pământul e al tutulor:

---

1) Fleury, Hist. eccles, l. XVII, ch. LXIII. Cf. Franck, Réformateurs et publicistes du moyen âge, p. 173.

toți au dreptul să se folosească deopotrivă de roadele lui, și nimeni n'are dreptul să pună stăpânire exclusivă pe anumite porțiuni dintr'însul, în scopul de a acumula bogății, de a trăi mai bine decât semenii săi și de a și-i servi prin puterea banului. Proprietatea, așa cum e înțeleasă de obiceiu, nu-și are izvorul în rânduiala firească a lucrurilor ; dimpotrivă, calcă această rânduială și tinde să pună sclavia în locul libertății hărăzite omului de Dumnezeu.

Idealul social al franciscanilor era dar, în fond, comunismul, — deși ei se mărgineau să considere proprietatea, pentru laici, ca un rău necesar, a cărui îndreptare o lăsau pe seama puterii temporale. Și acest ideal era cu atât mai supărător pentru biserică, cu cât avea ca urmare firească tăgăduirea puterii politice a papilor. Dacă membrii clerului nu trebue să aibă nici un fel de proprietate, cu atât mai mult nu trebue să stăpânească țări întregi, ca principii seculari. Dacă dar papa stăpânește, de fapt, teritoriile statului bisericesc, să fie bine înțeles că nu le stăpânește în virtiutea puterii sale spirituale. Isus Christos n'a avut nici un fel de proprietate și nici un fel de putere lumească. Ca „vicar" al său pe pământ, papa nu trebue să aibă nici el palate și cetăți, și mai ales nu trebue să exercite nici un fel de putere politică. In virtutea puterii sale spirituale, așa dar, papa nu poate pretinde nici măcar stăpânirea statului său propriu, necum autoritatea politică supremă, pe care voește s'o exercite asupra tutulor statelor, peste capetele suveranilor seculari.

Cu alte cuvinte, puterea temporală, pe care o au de fapt papii, nu izvorăște din situația lor de șefi ai bisericii. Și prin urmare, ca suverani teritoriali, papii nu pot avea decât importanța pe care le-o dă întinderea statului lor. Ca atare, papii nu sunt decât niște mici principi italieni și nu pot avea pretenția să dicteze unor regi cu mult mai puternici decât ei, necum împăratului însuși.

Inainte de a se concentra în operele de căpetenie ale lui Michel de Césène și ale lui William Occam, pe care le vom vedea imediat, aceste idei erau propovăduite, fie oral, fie în mici scrieri ocazionale, și subt forme mai mult sau mai puțin violente, de către unii franciscani și de către adepții lor. Spre a pune capăt discuțiilor, papa Ioan al XXII-lea a chemat la Avignon pe Michel de Césène și pe William Occam, ca pe cei mai primejdioși dintre adversarii săi. Amândoi s'au dus, și, cu toate că

au fost primiţi cu multă bunăvoinţă, au înţeles repede că îi aştepta judecata inchiziţeiei şi pedepse grave, dacă nu chiar pedeapsa capitală a bisericii, arderea pe rug. Amândoi au fugit dar şi s'au pus sub protecţia lui Ludovic de Bavaria, care se afla pe atunci la Pisa şi pe care l-au însoţit la München. „Tu să mă aperi cu sabia, eu te voi apăra cu condeiul" — i-a zis Occam regelui bavarez, când i s'a înfăţişat. In liniştea şi siguranţa pe care le-au găsit în sfârşit subt ocrotirea sa, şi-au continuat amândoi lupta împotriva papalităţii, dându-i o amplitudine teoretică, pe care n'o putuse avea mai nainte. Michel de Césène a publicat cunoscutul său „Tractatus contra errores Ioannis XXII, super utili dominio ecclesiasticorum" — iar William Occam a publicat numeroasele scrieri cu cuprins politic, pe care le-a culeş Goldast,[1]) şi asupra cărora vom arunca o scurtă privire.

Occam luase poziţie împotriva pretenţiilor de supremaţie politică ale papilor încă din timpul luptei lui Filip-cel-frumos cu Bonifaciu al VIII-lea. El se afla pe atunci la Paris, unde fusese trimis de ordinul său ca să-şi urmeze studiile începute la Oxford sub direcţiunea lui Duns Scotus. I se atribue chiar mica scriere polemică, cunoscută subt numele familiar de „Dialog între un soldat şi un preot", care a făcut mult sgomot pe acea vreme şi a servit mai târziu de model celebrului „Vis din livede"[2]). Titlul latinesc al dialogului este: Disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa[3]). Se ştie că Bonifaciu al VIII-lea se ridicase împotriva lui Filip cel frumos, fiindcă voia să perceapă impozite şi dela membrii clerului. Occam lua hotărît partea regelui împotriva papei. Preotul, zicea el, cu toată misiunea lui spirituală, e un om, care, ca toţi oamenii, are nevoe de protecţiunea statului, ca să poată trăi în linişte şi siguranţă. Intrucât se bucură dar de această protecţiune, preotul e dator să contribue, în măsura puterilor sale, la sarcinele statului, plătind impozitele, fără care instituţiile publice n'ar putea exista. Impotriva părerilor curente

1) De monarchia sancti imperii romani, t. II.

2) *Le songe du vergier*, apărut în 1377 (în latineşte cu un an mai nainte) şi atribuit de unii lui Raoul de Presles, de alţii lui Charles de Louviers, consilierul lui Charles V, iar de câţiva lui Philippe de Mézières.

A se vedea asupra lor: Ad. Franck, Réformateurs et publicistes du moyen-âge, şi Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, t. I.

3) Goldast, op. cit., vol. I. — Lindsay atribue acest dialog juristului parisian Pierre Dubois. Cf. studiul său intitulat „Occam and his Connexion with the Reformation" publicat în Brit. Quarterly Rewiew, Jul. 1872.

ale timpului său, Occam emitea astfel ideea, cu totul modernă, că preotul e un simplu cetățean și trebue, ca atare, să-și îndeplinească toate datoriile către stat.

Când a isbucnit apoi cearta franciscanilor cu papa Ioan al XXII-lea asupra dreptului de proprietate al clerului, Occam a luat iarăși cuvântul. La decretala „cum inter nonnullos" de care am vorbit mai sus, filosoful a răspuns cu scrierea intitulată „Defensorium paupertatis contra errores Ioannis XXII" [1]. Cuprinsul teoretic al acestei scrieri polemice rămâne mărginit în cadrul pe care l-am schițat mai sus. De relevat e numai tonul ei violent. Papii, zicea Occam, nu pot cita nici un text autentic spre a dovedi că Christos a avut proprietăți, mișcătoare sau nemișcătoare, și a căutat să se bucure, ca ei, de bunătățile lumei acesteia. Papii nu pot cita niciun text autentic spre a dovedi că apostolii, când au cutreerat lumea în lung și în lat ca să răspândească învățăturile creștine, au cărat cu ei tot bagajul pompos al urmașilor lor de astăzi, care nu pot călători decât în caleșci aurite și înconjurați de un cârd de servitori îmbrăcați în haine scumpe. Când dar apostolii n'aveau nici casă nici masă, umblau pe jos și dormeau în țărână, de ce papii trăesc în palate luxoase, dorm în paturi de purpură și mănâncă în vase de aur, plătite cu dinarul văduvei și al orfanului ? și de ce întrețin în jurul lor o armată întreagă de curtezani și de... curtezane ?

Dar lucrările sale cele mai însemnate sunt cele scrise la München, unde a trăit, subt protecțiunea curții regale din 1329 până în 1350. Aceste lucrări sunt : Tractatus potestatis ecclesiae, Octo questiones super potestate summi pontificis, Opus nonaginta dierum, Dialogi ac compendium errorum Ioannis XXII... etc. [2]). Intr'însele Occam aplica bisericii principiul suveranității populare, propovăduit de Marsilio da Padova. După cum regii sunt aleși de comunitatea cetățenilor ca să guverneze statul, tot așa papii sunt aleș de comunitatea credincioșilor ca să administreze biserica. Prin această comunitate a credincioșilor însă Occam înțelege — și lucrul merită să fie relevat — nu numai pe clerici, ci și pe laici. Dacă, de fapt, papii sunt aleși numai de colegiul cardinalilor, e numai prin delegație, în virtutea puterii reprezentative a acestui colegiu, care ho-

1) Publicat de Brown în Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, Apendice, p. 436.

2) Goldast, op. cit., t. II, — afară de cea dintâi care s'a păstrat numai în manuscris (Bibliothèque Nationale, Paris, fonds Colbert).

tărăşte în numele întregei comunităţi creştine, cu dreptul ce i-a fost conferit de ea însăşi.

Asupra principiului acestei reprezentări trebue să ne oprim un moment. Antichitatea nu cunoştea adunările reprezentative. In statele cu organizare democratică, poporul se pronunţa în întregime, în toate cazurile în care avea să-şi spună cuvântul. Unii învăţaţi cred, că principiul reprezentativ nu e de origine politică, ci de provenienţă economică, şi a isvorît, în evul mediu din organizarea breslelor de meseriaşi şi de negustori [1]). Fie pentrucă membrii lor nu se puteau aduna uşor, fie spre a le economisi timpul, aceste bresle erau reprezentate, fiecare, de un comitet restrâns, care lucra în numele tutulor, prin delegaţie. Temelia juridică a acestei delegaţii o forma alegerea. Toţi membrii unei bresle se adunau la epoci determinate, odată pe an bunăoară, spre a alege comitetul, ce avea să lucreze în numele lor. Iar actele pe care le făcea comitetul aveau o valoare juridică deplină, ca şi cum le-ar fi făcut corporaţia întreagă pe care o reprezenta.

Acest principiu reprezentativ îl introduce Occam în organizarea bisericii. Comunitatea credincioşilor, în care intră nu numai clericii, dar şi laicii, nu numai bărbaţii, dar şi femeile, o reprezintă conciliul ecumenic ales de ei toţi [2]). Ca atare, conciliul are puteri suverane în tot ce priveşte biserica, întocmai ca adunarea poporului în tot ce priveşte statul. El are puterea să facă legi după care să se administreze biserica, şi să stabilească norme după care să se interpreteze dogmele. Hotărîrile conciliului au putere obligatorie pentru papi, întocmai ca hotărîrile adunării poporului pentru regi. Când nu respectă hotărîrile sale, conciliul are dreptul să judece pe papi, să-i depună şi să-i predea autorităţii temporale spre a le aplica pedepsele corporale cuvenite [3]).

Dacă dar papii n'au o putere absolută nici măcar în ordinea spirituală, cum ar putea să aibă o autoritate absolută în ordinea temporală ? Dacă papii atârnă de popor — căci poporul formează majoritatea — chiar şi în lucrurile bisericeşti, cum ar putea să poruncească poporului şi reprezentanţilor lui legali,

---

1) Cf. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, p. 211.

2) Octo quaestiones, III, c. 8, şi Dialogi, I, 6, 15.

3) Octo quaestiones, I, c. 17 şi III, c. 8. Cf. Dialogi, I, 5 şi 6. — cf. şi S. Riezler, Die literarischen Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.

adică regilor, în lucrurile politice ? Pretențiile de supremație politică ale papilor sunt dar absurde.

Aceste idei ale lui Occam și-au găsit aplicarea, la începutul veacului al XV-lea, în activitatea conciliilor din Constanța și din Basel, care au depus un papă, după cum teoria suveranității naționale, a lui Marsilio da Padova, a dus la neașteptata doctrină a tiranicidului. Succesul acestei doctrine la primul din conciliile amintite e caracteristic pentru starea sufletească a acelor timpuri și merită să fie relevat ca atare. Ducele de Bourgogne omorâse pe ducele de Orléans. Apărându-l dinaintea consiliului regal, călugărul Jean Petit susținuse că oricine uneltește împotriva vieții suveranului și prin urmare împotriva siguranței statului (cum pretindea el că făcuse ducele de Orléans) merită să fie ucis ; înlăturarea lui e nu numai permisă, dar chiar meritorie, mai ales când cel ce plănuește atentatul împotriva regelui și a țării e un principe așa de puternic, încât n'ar putea fi judecat și desarmat altfel.

Corolarul acestei doctrine era, evident, că și suveranul însuși poate fi ucis de supuși, atunci când lucrează împotriva intereselor lor și pune în primejdie buna stare a comunității, — mai ales că, dată fiind puterea lui, cu greu ar putea fi judecat altfel. Marsilio din Padua susținea, e drept, că atunci când suveranul lucrează împotriva legilor statului, adunarea poporului poate să-l cheme la răspundere, să-l judece și să-l depună. Dar această procedare e anevoiasă și plină de pericole pentru cei ce ar fi însărcinați s'o pună în practică. Calea asasinatului e mai ușoară și duce mai repede și cu mai puține frământări la scopul dorit.

Cancelarul universității din Paris, Jean Gerson, a înțeles acest corolar al doctrinei susținute de Jean Petit, și a tras consecințele. Universitățile exercitau pe atunci un fel de jurisdicție filosofică. Ele aveau să judece adevărul și utilitatea doctrinelor nouă ce apăreau în știință. Tradus dinaintea universității din Paris, Jean Petit a fost condamnat, ca susținând păreri greșite și primejdioase. Afacerea a fost însă adusă dinaintea conciliului din Constanța, și acolo, cu toată autoritatea lui Gerson, Jean Petit a fost achitat. Legitimitatea asasinatului politic a fost astfel aprobată fățiș de o adunare bisericească... Era un semn neîndoios că nevoia de a scutura jugul autorităților tradiționale, în biserică și în stat, devenise foarte puternică.

Nu e dar de mirare că regăsim această nevoe într'o sumă

de alte manifestări. Pe când juriştii prelucrau ideea suveranităţii populare, analizând din ce în ce mai amănunţit principiul reprezentativ ce-i dedea o formă practică [1]), istoria şi filologia îşi aduc şi ele contribuţia lor la această mişcare de răsvrătire generală împotriva aspiraţiilor de domnie politică ale bisericii. Marele umanist italian, Lorenzo Valla, atacă însuşi isvorul acestor aspiraţii, însuşi actul de naştere al statului papal, adică donaţiunea lui Constantin, tăgăduindu-i autenticitatea.

Pe când Dante se mărginea să conteste valoarea juridică a donaţiunii lui Constantin, Lorenzo Valla merge mai departe şi îi contestează autenticitatea istorică. In scrierea sa „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio", apărută în 1440, umanistul italian cercetează mai de aproape pasagiul din decretul lui Gratian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezase, pe lângă palatul său din Roma, oraşul însuşi, Italia întreagă şi întregul imperiu de apus. Barbaria limbei în care era scris şi care nu se potrivea cu veacul lui Constantin, precum şi numeroasele greşeli de fapt şi contraziceri, l-au făcut pe Lorenzo Valla să se îndoiască de autenticitatea acestui pasagiu, şi, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze, că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Şi Nicolaus Cusanus, filosoful de care am vorbit în volumul întâi al acestei lucrări, avusese îndoeli de această natură şi le arătase făţiş la conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstraţii istorice definitive îi rămâne lui Lorenzo Valla. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii sale se explică prin faptul, că ea a servit şi ca armă, în lupta politică dintre regele Alfonso din Neapole şi papa Eugen al IV-lea, care era pe atunci (1440) în toiul ei.

Din toate părţile aşa dar şi pe toate căile, curentul de emancipare politică primeşte întăriri, care, dacă nu-l vor face să triumfe prea curând din punct de vedere practic, îl vor face în schimb să producă efecte teoretice din ce în ce mai interesante. Aceste efecte, ce aveau să apară în curând cu Niccolo Machiavelli în Italia, cu Jean Bodin în Franţa, cu Thomas Morus în Anglia, cu Johannes Althusius în Germania şi cu Hugo Grotius în Olanda, le vom vedea pe rând în capitolele următoare.

---

1) Aşa erau bunăoară juriştii germani Leopold von Babenburg, Engelbert von Volkersdorf, Konrad von Megenburg şi alţii. A se vedea asupra lor: Ludwig Stern, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, în Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. X (1897), Heft II p. 158.

CAPITOLUL VI

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

GEMISTOS PLETHON

Inainte însă de a urmări mai departe acest curent de emancipare politică, trebue să aruncăm o privire asupra unei apariţii din cele mai interesante şi care ocupă o poziţie deosebită în mişcarea ideilor sociale ale Renaşterii. Georgios Gemistos Plethon, filosoful bizantin, care venise în Italia ca să ia parte la conciliul din Florenţa pentru unirea bisericilor de răsărit şi apus,[1]) propunea în cartea sa despre „Legi" şi un plan de reformă a statului. Intrucât acest plan se născuse într'un alt mediu decât cel catolic, nu putea fi însufleţit de acelaş spirit de opoziţie împotriva bisericii romane. El se formase deadreptul subt influenţa antichităţii clasice. Republica ideală a lui Platon şi organizarea de fapt a vechiului stat lacedemonian îi serviseră singure de modele. Filosoful însuşi spunea în introducerea cărţii sale, că ea avea să cuprindă „o doctrină politică asemenea cu cea spartană, din care însă va înlătura prisosul de asprime ce displace totdeauna mulţimii şi la care va adăoga, mai ales cu privire la stăpânitori, filosofia ce formează partea cea mai bună a organizării platonice a statului"[2]).

---

1) A se vedea, asupră-i, capitolul respectiv din volumul întâi al acestei lucrări.

2) Νόμοι ed. Alexandre, p. 2. Ideile politice şi sociale ale lui Plethon sunt rezumate mai complet în cele două Memorii adresate — unul împăratului Manuel Paleologul şi altul fiului său Theodor. Fragmentele ce ni s'au păstrat din opera sa capitală nu cuprind decât prea puţine indicaţii. Asupra conformităţii ideilor cuprinse în cele două memorii cu cele indicate în Νόμοι a se vedea Fritz Schulze, Georgios Gemisthos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Iena 1874, p. 264.

Ca să înţelegem însă mai bine acest plan de reformă, trebue să aruncăm mai întâiu o privire asupra împrejurărilor politice şi sociale în care a apărut.

I.

Georgios Gemistos Plethon se născuse la Constantinopol pe la jumătatea veacului al XIV-lea, adică tocmai pe vremea când imperiul bizantin începuse să fie serios ameninţat de Turci. Studiile sale, care, după tradiţiile culturii bizantine, nu putuseră consta decât în descifrarea şi pătrunderea monumentelor literare, istorice şi filosofice ale antichităţii greceşti, îi daseră de timpuriu putinţa să compare starea tristă şi îngrijitoare a ţării sale cu gloriosul trecut al Helladei vechi. Cauzele decrepitudinei imperiului bizantin le vedea Plethon în organizarea sa politică şi în credinţele sale religioase; în amândouă privinţele scăparea i se părea că trebuia căutată într'o reformă adâncă a întregii vieţi sociale.

Spre a se pregăti în această direcţie şi trecând peste prejudecăţile compatrioţilor săi, Plethon a întreprins o călătorie la curtea sultanului Murad, care petrecea pe rând în cele două capitale ale imperiului turcesc, Brussa în Asia şi Adrianopol în Europa. Pe când capitala imperiului bizantin, vechea cetate a lui Constantin cel Mare, nu mai oferea celor doritori de învăţătură decât admiraţia sterilă a antichităţii greceşti şi subtilităţile aride ale discuţiilor teologice, la curtea Sultanului turcesc se aduna un cerc de oameni învăţaţi din toate părţile răsăritului printre care Plethon nădăjduia să găsească lumini nouă, puncte de vedere originale, care să-i deschidă alte persepective şi să-l îndrumeze spre alte orizonturi. Dacă aşteptările sale au fost împlinite sau nu, n'avem date care să ne-o spună cu siguranţă. Probabil că înţelepciunea orientalilor dela curtea Sultanului turcesc, printre care cel mai însemnat părea a fi fost un evreu cu numele de Eliseu, nu se ridica, nici pe departe, la înălţimea aceleia a vechilor învăţaţi greci. Plethon a părăsit dar curtea lui Murad cu credinţa, că tot în antichitatea greacă trebuia să caute modele pentru reforma socială şi politică la care ţintea, dar nu s'a mai întors la Constantinopol, care era asediat de Turci. In timpul acestui asediu care a durat, cu mici întreruperi, aproape zece ani, mizeria ajunsese la culme în ca-

pitala imperiului bizantin. Mulți locuitori mureau de foame, alții scăpau fugind în lagărul vrăjmaș. In aceste împrejurări, Plethon a crezut mai nemerit să se stabilească în Morea, care era mai puțin amenințată de Turci decât celelalte provincii ale imperiului. Cuprins poate de nostalgie pentru trecutul eroic al neamului său, Plethon și-a ales ca reședință tocmai vechia Spartă, care însă purta pe atunci numele de Misitra și era capitala posesiunilor bizantine din Pelopones.

Acolo Plethon s'a îndeletnicit mai întâi cu învățământul. Școala sa nu era numai filosofică, ci avea un caracter enciclopedic. Aceasta ne-o arată numeroasele mici comentarii, scrise probabil cu intenții didactice și care ni s'au păstrat în manuscris [1]). Unele sunt privitoare la istorie și comentează cu extrase critice operele lui Xenophon, ale lui Polybiu, ale lui Diodor; altele sunt privitoare la astronomie, la geografie și în genere la științele naturale, și comentează operele lui Ptolemeu, ale lui Strabon, ale lui Aristotel, ale lui Teofrast; altele în sfârșit privesc partea propriu zis literară și artistică a învățământului: retorica, poetica și musiza, și comentează operele lui Hermogenes, ale lui Aristoxenos și ale lui Aristides. Comentariile propriu zis filosofice sunt privitoare la Isagogele lui Porphyrios, la Categoriile și Analiticele lui Aristotel. Că ceea ce l-a preocupat în primul rând, în tinerețe, pe Plethon a fost istoria și geografia, ne-o dovedește faptul că primele sale lucrări mai personale au fost: o istorie a Greciei dela lupta dela Mantinea până la moartea lui Filip al Macedoniei și o horografie a Tesaliei. Această din urmă lucrare ne arată, că ceea ce interesa pe Plethon nu era atât geografia în sine ca știință, cât cunoștința configurației țării sale, care i se părea indispensabilă pentru toți pe acele vremuri pline de primejdii, când toți se gândiau cum să se apere mai bine împotriva năvălirii Turcilor, și mai ales pentru bărbatul de stat care voia să-și organizeze țara în acest scop. Că asemenea planuri îi pluteau pe dinainte lui Plethon, ne-o dovedește desvoltarea cu care povestea în istoria sa călătoriile lui Platon în Sicilia, călătorii care, precum se știe, steteau în legătură cu proectele de reformă socială ale acestui filosof.

Și 'n adevăr, starea politică și socială a imperiului bizantin

---

1) Enumerarea lor completă ne-o dă Alexandre, editorul operei principale a lui Plethon, în „Notița preliminară" p. VII, nota 4.

în genere şi a Peloponesului în deosebi nu puteau să nu pună în mişcare un spirit reflexiv ca al lui Plethon. Cât de decăzute ereau mai ales caracterele pe acele vremuri, când s'ar fi cuvenit ca rezistenţa morală a oamenilor, în faţa primejdiilor de tot felul ce-i ameninţau, să fie mai mare ca oricând, ne-o poate arăta faptul următor. In 1396, când armatele otomane au trecut Termopilele şi au năvălit pentru prima oară în Helada, despotul Theodor, fratele împăratului Ioan al V-lea Paleologul, care guverna pe atunci Peloponesul, a întărit în grabă cetăţile provinciei sale. Anul următor însă, când Turcii au trecut istmul şi au pătruns în Pelopones, Theodor nu numai că n'a opus nici cea mai mică rezistenţă, dar necrezându-se în siguranţă nici chiar între zidurile cetăţilor întărite, a luat fuga şi s'a dus în insula Rhodos, unde a vândut provincia sa cavalerilor ordinului Ioaniţilor, în schimbul unei sume mari de bani. Când însă reprezentanţii ordinului s'au prezentat să ia în primire ţara, cetăţenii capitalei Misitra s'au opus. La această atitudine, surprinzătoare pentru acele vremuri când caracterele supuşilor nu erau mai tari decât ale stăpânilor, a contribuit probabil în primul rând influenţa lui Plethon, care, cu însufleţirea sa pentru trecutul eroic al Spartei, nu putea să rămână mut în asemenea împrejurări.

Această întâmplare a făcut totuşi o impresie adâncă asupra filosofului şi i-a întărit convingerea că imperiul bizantin trebuia reorganizat din temelii şi fără întârziere. Insă această reorganizare politică trebuia să meargă paralel cu o reorganizare morală. Căci cele mai bune reforme politice nu duc la niciun rezultat, când nu sunt aplicate de oameni potriviţi. Asemenea oameni însă nu existau ; ei trebuiau creaţi din nou şi pe de a întregul, şi numai o educaţie potrivită putea duce la un asemenea scop. Iar această educaţie, pe acea vreme cel puţin, nu o putea lua asupră-şi decât religia. Fiindcă însă creştinismul nu se arătase în stare să păstreze moralitatea şi patriotismul care făcuseră tăria şi fala lumii vechi, trebuia înlocuit şi el cu o religie nouă.

Planul lui Plethon era dar vast : cuprindea o reformă religioasă, morală şi socială. Asemenea planuri găsise deja Plethon în istoria cugetării vechi, la Pitagora şi la Platon, planuri reluate apoi de neo-platonism, cu Plotin şi Iamblich. Cu entusiasmul său pentru antichitatea clasică, nu e de mirare că Plethon a fost influenţat de aceste planuri şi a încercat să lucreze în

direcția indicată de ele. Aci începe neoplatonismul său, pe care l-am studiat în volumul întâi al acestei lucrări.

Deocamdată, planurile sale păstrau o formă politică ocazională și s'au așternut în cele două memorii trimise unul împăratului Emanuel, iar altul fiului său Theodor cel tânăr, care urmase ca despot al Peloponesului unchiului său Theodor cel bătrân, de care am vorbit mai sus. Titlul ambelor Memorii era „Asupra împrejurărilor din Pelopones".

Aceste memorii n'au avut succesul dorit. Ideile cuprinse într'însele erau prea înaintate pentru timpurile acelea, și, în bună parte, nici nu erau realizabile. Dar preocuparea intensivă de binele public, pe care o dovedeau ele, i-au atras lui Plethon stima generală, atât a curții imperiale și a cercurilor conducătoare, cât și a maselor populare. Cu vremea un cerc de admiratori s'a strâns în jurul său. Acest cerc cuprindea două feluri de adepți sau școlari: exoterici și esoterici. Cei dintâi nu erau inițiați decât în doctrinele politice, sociale și etice ale maestrului, pe când cei din urmă cunoșteau și doctrinele sale secrete, filosofice și religioase. Aceste doctrine erau secrete, fiindcă, precum am văzut în volumul întâi al acestei lucrări, erau ostile creștinismului.

Biblia acestui cerc, acestei școli filosofice sau acestei secte politico-teologice, era opera fundamentală a lui Plęthon „Adunarea legilor". Această operă a fost scrisă între 1415 și 1438. Ideile fundamentale dintr'însa, de ordin metafizic și etic, le-am văzut în volumul pe care l-am menționat adineaori. Aci vom studia numai ideile politice și sociale ale filosofului bizantin.

II.

Buna stare a unui popor, zice Plethon, nu atârnă în mod durabil decât numai de organizarea lui. Căci chiar dacă împrejurări favorabile ar face ca unui popor să-i meargă bine și cu o constituție rea, acest noroc e cu totul trecător; o schimbare a împrejurărilor îl poate arunca dintr'o zi într'alta într'o mizerie cu atât mai adâncă, cu cât poporul n'are în sine însuși puterea de rezistență trebuincioasă. Singura cauză care face dar ca statelor să le meargă, în chip statornic, bine sau rău, e constituția lor.

Spre a găsi principiile celei mai bune organizări politice, Plethon porneşte dela o analiză foarte simplă a condiţiilor naturale de existenţă ale statelor. Orice popor, ca să aibă o vieaţă sigură şi liniştită, trebue să trăiască prin sine însuşi, — iată principiul dela care porneşte deducţia. Ca să trăiască însă prin sine însuşi, un popor are nevoe mai întâi de toate de obiectele indispensabile vieţii, precum sunt alimentele, vestmintele, etc. Iar aceste obiecte se câştigă prin munca pământului şi prin creşterea vitelor. Indivizii care îndeplinesc aceste munci, agricultorii şi crescătorii de vite, formează dar clasa de căpetenie în orice stat, formează temelia existenţei sale. Munca acestei clase însă reclamă o sumă de unelte, pe care trebue să le pregătească o altă categorie de cetăţeni, adică meseriaşii. In sfârşit aceste două clase n'ar putea lucra în pace, dacă n'ar fi apărate, în lăuntru şi în afară, de toate pricinile de turburare. Această funcţiune protectoare o îndeplineşte o a treia categorie de cetăţeni, şi anume cei ce formează clasa guvernanţilor, care cuprinde, între alţii, pe magistraţi şi pe militari. Iar armonia acestor trei clase, colaborarea lor regulată şi pacinică, trebue s'o asigure un cetăţean mai sus pus decât toate împreună, un şef al statului, un rege sau un împărat.

Aceasta e, în linii generale, structura naturală a unui stat. Rămâne să vedem acum mai de aproape constituţia fiecărei clase în parte, precum şi raporturile dintre ele.

Clasa agricultorilor şi a crescătorilor de vite lucrează sau utilizează pământul, care e proprietatea comună a poporului întreg. Din productele, pe care le recoltează în fiecare an, ei opresc mai întâi ceea ce trebue pentru semănăturile anului următor ; restul îl împart în trei părţi ; una e răsplata muncii lor şi le slujeşte ca să trăiască ei înşişi ; celelalte două se dau celorlalte două clase, a meseriaşilor şi a guvernanţilor. Agricultorii îşi plătesc dar în natură datoria lor de „hrănitori" ai comunităţii. Plethon e împotriva dărilor în bani. Acestea nu se pot fixa drept, proporţional cu venitul fiecăruia şi cu variaţiile naturale ale recoltelor. Asupra modului cum se plătesc dările în natură, Plethon are un sistem foarte curios. Dările nu se centralizează şi nu se distribue de stat. Fiecare membru al celor două clase, a meseriaşilor şi a guvernanţilor, are dreptul, după însemnătatea sa, la unul sau mai mulţi „heloţi", adică la unul sau mai mulţi agricultori, care îi îndestulează trebuinţele. La rândul lor, membrii acestor două clase îndestulează şi ei trebuinţele statului,

meseriașii procurând uneltele pentru lucrările publice, armele pentru armată, obiectele pentru cultul religios, etc., iar guvernanții, magistrații, militarii... etc., întreținând la rândul lor o „clientelă", adică un personal însărcinat cu serviciile de ordin inferior ale profesiunii lor.

Clasa a doua mai cuprinde, pe lângă meseriași, pe negustori. Cei dintâi am văzut ce rol au în stat. Pe cei din urmă îi consideră Plethon ca trebuincioși spre a mijloci buna distribuire a produselor agricole și industriale. Unele din aceste produse se găsesc în prea mare cantitate în unele părți, iar în altele lipsesc cu totul. Trebue dar să fie o clasă de cetățeni, însărcinați cu transportarea și împărțirea lor, după nevoile locale ale consumatorilor. Schimbul însă trebue să se facă, pe cât posibil, în natură ; produsele dintr'o regiune să se plătească cu produse din altă regiune, nu în bani. Sunt totuș, cazuri, când plata se poate face în bani, bunăoară când o regiune nu poate accepta, în schimbul unora din produsele sale, produse ale unei alte regiuni, fiindcă se găsesc și într'însa din belșug. Atunci plata trebue să se facă în bani, care să aibă însă o valoare reală, nu convențională. Aurul, argintul, arama menedelor trebue să aibă exact valoare pe care o reprezintă, pentru ca plata să fie în fond tot un schimb de obiecte în natură.

Clasa guvernanților cuprinde pe „funcținari" (astăzi am zice „funcționari administrativi"), pe magistrați și pe militari. O obligație comună pentru toți e de a nu se amesteca cu celelalte clase, de a nu cultiva pământul, de a nu practica nici o meserie și de a nu face nici un fel de negoț, de a-și păstra adică neatins caracterul lor de protectori și apărători ai comunității. Asupra diferitelor categorii de funcționari și atribuțiunilor lor, precum și asupra organizării justiției, fragmentele „Legilor" și „Memoriile" citate nu ne dau nici o indicație. In schimb ni s'au păstrat o sumă de dispoziții privitoare la legislația penală, de care însă nu e locul să ne ocupăm aci. In ce privește pe militari, vom releva numai ideea, că ei trebue să fie recrutați dintre cetățenii statului. Armata nu trebue să fie compusă din mercenari streini, care nu sunt niciodată siguri. Așa fiind, trebue să presupunem, în lipsa unor indicații mai precise, că Plethon înțelege prin „războinici", care fac parte din clasa guvernanților, pe militarii de meserie — cum ar fi astăzi cei ce compun cadrele ofițerești ale armatelor, ai căror soldați se schimbă necontenit. Soldații însiși ar rămânea să fie luați dintre cetățenii celorlalte

clase, — dintre agricultori, meseriaşi şi negustori — fiecare servind comunităţii subt această formă un timp mărginit.

Deasupra acestor trei clase, spre a supraveghia colaborarea lor armonică şi spre a conduce statul întreg, ca unitate politică în mijlocul celorlalte unităţi de acelaşi fel, se află „suveranul" — regele sau împăratul. In îndeplinirea sarcinilor sale, suveranul e îngrădit de legi şi ajutat de un sfat obştesc. Legile, arătând fiecăruia sfera sa de acţiune în stat şi oprindu-l să se amestece în lucruri ce nu-l privesc, arată şi suveranului ca are dreptul să ceară dela fiecare şi înlătură astfel arbitrariul unui guvernământ personal, cum sunt toate guvernămintele despotice. Sfatul obştesc nu trebue să fie adunarea întregului popor, ca în cetăţile antice. Şi, în regulă generală, nu trebue să fie compus dintr'un număr prea mare de membri. Adunările prea numeroase nu pot să ia hotărîri destul de bine chibzuite, fiindcă numărul ignoranţilor e prea mare, şi nici hotărîri destul de repezi, fiindcă deliberările durează prea mult. Dar nici adunările prea restrânse nu sunt bune, fiindcă pot duce uşor la o coaliţie a celor ce le compun spre a lua hotărîri conforme numai cu interesele lor personale. Pentru acelaşi motiv, membrii sfatului obştesc nu trebue să fie nici prea bogaţi, nici prea săraci. Oamenii prea bogaţi sunt prea lacomi şi, fiind legaţi de lumea afacerilor cu prea multe legături, se gândesc prea mult la interesele lor personale. Iar oamenii prea săraci, fiind prea chinuiţi de lipsurile zilnice, se gândesc numai la ceea ce le-ar putea uşura nevoile. Asupra modului însă cum se recrutează membrii sfatului obştesc, fragmentele „Legilor" nu ne dau nici o indicaţie.

In fine, din clasa guvernanţilor mai fac parte şi preoţii, nu fiindcă ar avea vre-un amestec în conducerea trebilor publice, ci fiindcă ocupaţiile lor nu sunt de ordin material, ca acelea ale agricultorilor, meseriaşilor şi negustorilor, şi fiindcă, în definitiv, sunt şi ei un fel de conducători sufleteşti ai popoarelor. Preoţii din statul ideal al lui Plethon nu sunt însă propovăduitorii creştinismului, ci ai unei religii filosofice, al cărei cuprins dogmatic îl constitue teologia neoplatonică şi ale cărei cadre formale sunt împrumutate dela păgânismul antic. Cauzele, care îl făceau pe Plethon să se gândească la o religie nouă erau tot de ordin politic. Dar spre a înţelege acest lucru, trebue să aruncăm mai întâiu o privire asupra stării imperiului bizantin la începutul veacului al XV-lea, când trăia şi scria filosoful nostru.

III.

Agonia politică a vechiului imperiu de răsărit începuse de mult. O administrație anarhică, o armată desorganizată și demoralizată, o justiție venală și impilătoare, o preoțime coruptă și intrigantă, o curte imperială pierdută în discuții teologice complicate și obscure, când nu era cufundată în orgii și crime. — iată ce vedea Plethon în jurul său. Iar la marginile imperiului valurile barbarilor otomani se ridicau din ce în ce mai amenințătoare. In fața acestei priveliști două idei au răsărit în mintea filosofului: secularizarea statului și reforma bisericei. Imperiul bizantin era un stat teocratic în toată puterea cuvântului. Impăratul era reprezentantul lui Cristos pe pământ, — a fost chiar o vreme când era considerat ca fiind însăși întruparea mântuitorului. Așa de înrădăcinată era această idee în masele populare, în cât în veacul al VII-lea, subt Constantin Pogonatul, s'a întâmplat acest fapt extraordinar, ca armata să ceară, ca o garanție de isbândă în războiu, un împărat în trei persoane, după modelul divinității, care e slăvită în biserică subt forma sfintei Treimi. Nu e dar de mirare, că generalii bizantini, când plecau la războiu cu binecuvântarea împăratului, își așteptau succesul mai mult dela „virtutea teologică" a acestei binecuvântări decât dela buna organizare a armatei și dela meșteșugurile strategiei.

In opoziție cu această concepție teocratică, Plethon desvoltă ideea statului ca organism natural, care trebue guvernat — nu cu principii ideale streine de firea lui, ci după nevoile lui reale, prin măsuri potrivite cu ele. Suveranul nu e un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, ci un simplu cetățean însărcinat să armonizeze interesele claselor sociale. — Dela această „secularizare" a regimului politic aștepta Plethon mântuirea imperiului bizantin.

Pe de altă parte, emancipând statul de biserică, Plethon nu înțelegea să tăgăduiască religiei orice valoare socială. O reformă, ca cea la care țintea el, avea nevoe, ca să se traducă în fapt, nu numai de legi nouă, ci și de oameni noi care să le aplice după cuviință, de oameni mai cinstiți și mai desinteresați decât cei pe care îi vedea în jurul său. Reforma politică trebuea să meargă mână în mână cu o reformă etică, — și această din urmă reformă o punea Plethon în sarcina religiei. Dar nu a vechei re-

ligii, care, deşi exista de veacuri, nu isbutise încă să formeze oameni desinteresaţi şi cu simţul datoriei, ci a unei religii nouă. Schimbarea regimului politic trebuea să fie însoţită şi de o schimbare a bisericei.

In ce consta noua religie a lui Plethon, am văzut în volumul întâi al acestei lucrări. Aici e de ajuns numai să observăm, că prin aceste două concepţii ale sale, secularizarea statului şi reforma bisericei, Plethon intra în curentul general al ideilor sociale şi politice din timpul său, deşi se desvoltase independent de împrejurările ce provocaseră apariţia acestui curent în lumea apuseană.

CAPITOLUL VII

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

ERASM DIN ROTTERDAM

Cititorilor care, întâmplător, ar cunoaşte mai bine istoria umanismului din timpul Renaşterii, aşezarea lui Erasm din Rotterdam într'unul din capitolele consacrate ideilor politice şi sociale, din perioada culturală de care ne ocupăm, ar putea să le pară curioasă. O scurtă explicare prealabilă poate fi dar utilă. Adevârul este că, cu nevoia lui, exclusivistă şi intransigentă, de independenţă intelectuală, acest învăţat, — cel mai mare poate, prin vastitatea erudiţiei şi multilateralitatea activităţii sale, din câţi a avut Renaşterea, — s'a ferit cu hotărîre să adere, clar şi categoric, la vreuna din direcţiile de căpetenie ale cugetării omeneşti, din antichitate, din evul mediu şi din timpul său. El a înţeles să lupte numai pentru libertatea cugetării, şi, pentru ca să poată duce o asemenea luptă cu cât mai multă autoritate, n'a voit să dea nimănui impresia că „pleda" pentru vreuna din doctrinele ce veneau adesea în conflict, fie în disputaţiile filosofice, a căror tradiţie era mai veche, fie în frământările religioase, a căror origine era mai nouă, întru cât începuseră, sau cel puţin luaseră proporţii mai neliniştitoare, de abia cu apariţia protestantismului. In acest scop, i s'a părut că n'avea alt mijloc mai sigur decât să evite de „a lua partea" unora sau altora din cei ce pretindeau că reprezentau, în mod exclusiv, adevărul, deşi era evident că erau încă departe de a-l fi găsit, de vreme ce şi-l contestau reciproc, nu numai cu hotărîre, dar şi cu

violenţă. Erasm nu voia să servească decât adevărul, rezervându-şi posibilitatea de a-l căuta în deplină libertate, fără a fi legat de nici un angajament, în favoarea nimănui, pentru ca să poată discuta, fără nici o cruţare, părerile orişicui. Şi nu era totuşi un „negativ" pur şi simplu, pornit să găsească rău tot ce gândeau alţii. Dimpotrivă, era totdeauna gata să recunoască, nu numai deschis, dar şi cu elogii, ceea ce i se părea îndreptăţit în părerile altora. Era caracteristică, din acest punct de vedere, atitudinea lui în luptele dintre protestanţi şi catolici. El relevase, înaintea lui Luther, neajunsurile de care suferea biserica romană ; era chiar considerat, din această cauză, ca un precursor al protestantismului. Dar aceasta nu-l împiedica să recunoască meritele catolicismului, care izbutise să dea lumii singura unitate de care se putuse bucura până atunci, adică unitatea spirituală a credinţei. Tot aşa, ca precursor al lui Luther, nu putea privi decât cu simpatie mişcarea lui. Dar aceasta nu-l împiedica să găsească intransigenţa lui nepotrivită cu spiritul evangelic, pe care pretindea că-l propovăduia, şi să desaprobe fanatismul cu care ducea lupta în contra „papismului". N'a lipsit chiar să-i dea, în propriul lui interes, de repetate ori şi cu stăruinţă, sfaturi de moderaţie.

Prin imparţialitatea sa, care îl obliga să se ferească de a se integra în vreunul din curentele sufleteşti ale timpului său, Erasm e anevoie de situat în evoluţia cugetării filosofice a Renaşterii. Ii dăm dar loc aici, în mişcarea ideilor politice şi sociale, întru cât a fost un campion hotărît al libertăţii cugetării, şi a devenit, în lupta pe care a dus-o în acest scop, un precursor al umanitarismului şi al pacifismului. El a reprezentat, cu convingere şi însufleţire, ideea ce avea să ia un mai mare avânt mai târziu, că omenirea putea deveni, prin cultură, mai bună decât era, şi că „umanizarea" ei avea să pună capăt, în cele din urmă, „discordiei" ce frământa, atât de cumplit, lumea, făcând-o atât de nenorocită. „Concordia" ce urma să domnească atunci avea să facă imposibile conflictele armate, care, în brutalitatea lor, erau cele mai mari din relele ce chinuiau lumea, — mai mari decât cataclismele fizice, care erau cel puţin inconştiente şi, întru cât nu-şi dedeau seamă de suferinţele ce pricinuiau, nu puteau fi acuzate, cu îndreptăţire, de cruzimea bestială a războaielor. Ca atare a încercat un scriitor german din timpul nostru, Stefan Zweig, să actualizeze figura lui Erasm, într'o lucrare recentă ce s'a bucurat de un oarecare succes. Era lucrarea

întitulată „Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam“, care a apărut în Austria, la Viena, în 1935, puțin timp după schimbarea politică neliniștitoare ce se produsese în Germania prin instalarea la putere a anumite direcții de acțiune, întemeiate pe concepția inegalității raselor și a dreptului „natural“ al unora de a dispune de celelalte. Acea schimbare impunea spiritelor mai prevăzătoare griji mari, cu privire la pacea Europei și, poate, a lumii întregi. Intenția cu care fusese scrisă lucrarea în chestie ieșea la iveală în capitolul introductiv, în care se schița, în linii generale, „misiunea“ și „sensul vieții“ lui Erasm, și din care ne mărginim a reproduce, în traducere liberă, câteva fraze. „Ne trăind, în chip statornic, în nicio țară, dar fiind acasă în toate, acest prim european, acest prim cosmopolit conștient nu admitea preponderența nici unei națiuni asupra celorlalte. Și cum își impusese să nu judece popoarele decât după spiritele lor cele mai culte și mai nobile, după elitele lor adică, toate i se părea că erau sau că puteau deveni vrednice de a fi respectate și iubite. A strânge laolaltă pe intelectuali, pe oameni cu sentimente înalte, din toate țările, din toate rasele, din toate clasele, a fost ținta măreață a întregii sale vieți... Era convingerea sa profundă că civilizația era capabilă să facă pe oameni mai buni... Atât el, cât și adepții lui, sperau că întinderea culturii avea să desvolte facultățile morale, atât ale indivizilor cât și ale popoarelor... Iar problema unei complete armonizări a vieții i se părea că putea fi deslegată prin umanizarea oamenilor, pe care o credea, nu numai posibilă, ci și apropiată“ [1]).

I.

Viața învățatului de care urmează să ne ocupăm, ne este, în prima ei parte cel puțin, destul de puțin cunoscută. Un scriitor englez, Charles Reade, a încercat s'o reconstituie, în romanul întitulat „The cloister and the heart“, fără a se întemeia însă pe date istorice indiscutabile. După toate probabilitățile, Erasm se născuse în 1466, la Rotterdam, dintr'o legătură nelegitimă. Un tânăr călugăr olandez, Geert de Praet, din Gouda, fugise din mânăstirea în care îl pusese, fără voia lui, familia, și, în viața rătăcitoare ce ducea, făcuse cunoștință cu fiica unui medic din

1) Op. cit., p. 13—15.

Sevenberg, al cărei nume de botez, singurul ce ni s'a păstrat, era Margareta.[1]) Din dragostea lor vinovată a luat naştere copilul Geert Geerts, — adică, în limba olandeză, Geert a lui Geert. Mai târziu, umanistul ce ieşise din acel nefericit copil, şi-a luat, spre a-şi ironiza singur originea, numele latino-grec Desiderius Erasmus, care însemna, din punct de vedere filologic, „doritul mult-iubit"... Prima educaţie i-au făcut-o părinţii la Gouda, până la vârsta de 9 ani, când, fiindcă avea o voce frumoasă, a fost trimis la Utrecht, spre a cânta în corul catedralei, urmând în acelaşi timp cursurile şcoalei ce funcţiona pe lângă ea. Auzul său lăsa însă de dorit, ca fineţe de percepere a tonurilor, ceeace îl făcea puţin utilizabil, din punct de vedere muzical, — şi a fost trecut de părinţii săi la şcoala din Deventer, a lui Alexander Hegius, unde a început studiul limbilor şi literaturile clasice. Iar progresele repezi, pe care le-a făcut în acest studiu, au surprins pe profesorii lui. Când Rudolph Agricola, umanistul cunoscut, de care am vorbit în volumul precedent al acestei lucrări, trecând prin Deventer, a vizitat şcoala lui Alexander Hegius, i-a fost prezentat de profesori, ca o dovadă de rezultatele învăţământului lor, tânărul Geert Geerts. Impresionat de uşurinţa cu care ajunsese a mânui limba latină şi de cunoştinţele literare ce avea, umanistul călător i-a prezis precocelui elev un viitor „mare".

Din nefericire însă, precocele elev n'a putut urma până la sfârşit cursurile şcoalei din Deventer. O epidemie de ciumă i-a răpit mama, şi nu mult după aceea i-a murit şi tatăl. Iar rudele ce au rămas să îngrijească de el, l-au destinat, ca să-şi uşureze sarcina, vieţii monahale, — în care scop l-au internat în şcoala „Fraţilor vieţii comune" din Herzogenbusch, unde trebuia să se pregătească pentru a intra într'o mânăstire, atunci când avea să împlinească vârsta cerută. Acolo, în mijlocul unei secte religioase cu pronunţate tendinţe mistice, a petrecut el câţiva ani, fără a fi simţit născându-se în sufletul său vreo înclinare către ascetismul monastic. In 1486 însă, în urma sfaturilor unui prieten, Cornelius Verdenus, cu care fusese vecin de bancă în şcoala dela Deventer, s'a hotărît în sfârşit să intre în mânăstirea Augustinilor dela Steyn, de lângă Gouda. Ceeace îl făcuse totuşi să ia acea hotărîre nu fusese atât, — fusese chiar foarte pu-

1) Unii biografi susţin că se logodise cu ea mai de mult şi că, spre a-l împiedica s'o ia căsătorie, îl silise familia să intre într'o mânăstire.

ţin, — vocaţia religioasă ; fusese mai mult, dacă nu exclusiv, dorinţa de a se folosi de biblioteca acelei mânăstiri care trecea drept cea mai bună din acea regiune, — şi, firește, conştiinţa că, în lipsa mijloacelor materiale necesare, n'avea alt mijloc de a se cultiva. De aceea, în vieaţa monahală, pe care o începuse ca „novice", n'a izbutit a se distinge decât prin silinţa sa la studii, — deşi i se imputa că, în lungile ceasuri, pe care le petrecea în biblioteca mânăstirii, citea mai mult operele profane ale scriitorilor clasici, greco-romani, decât cărţile edificatoare ale părinţilor bisericii. Printre scrierile umaniştilor din timpul Renaşterii păreau a-l fi interesat mai mult acelea ale lui Lorenzo Valla, pe care l-am analizat într'un capitol anterior. Ceeace l-a împiedicat să depună, în 1488, la vârsta de 22 de ani, jurământul ritual de intrare în vieaţa monahală.

Dar, dela o vreme, biblioteca mânăstirii dela Steyn nu-i mai era de ajuns. Ar fi voit să cunoască şi lumea ; ar fi voit mai ales să ia contact cu învăţaţii străini, — cu umaniştii italieni, bunăoară, de care auzise vorbindu-se cu elogii şi dintre care Lorenzo Valla îi lăsase o impresie atât de frumoasă Ceea ce i-a venit, pe neaşteptate, în ajutor, spre a-şi satisface aceste dorinţe, a fost reputaţia pe care începuse a şi-o face, de bun cunoscător al limbilor clasice. Episcopul din Cambrai, Heinrich von Bergen, care avea oarecare perspective de a ajunge cardinal, îşi propunea să întreprindă, în acest scop, o călătorie la Roma, şi avea nevoie de un secretar care, cunoscând bine limba latină, să-i ducă corespondenţa, precum şi să-i redacteze, eventual, discursurile ocazionale. In căutarea unui asemenea secretar, s'a adresat şi mânăstirii dela Steyn, care trecea, cum am zis, drept un centru de studii clasice. De acolo, i-a fost recomandat călugărul solitar, care îşi petrecea vieaţa mai mult în bibliotecă, printre cărţi, decât în biserică, pentru rugăciuni, şi care nu promitea prea mult, din punct de vedere religios. In 1491, astfel, „secretarul latin" desemnat, obţinând dispensa episcopului din Utrecht, de care ţinea mânăstirea, a putut pleca la Cambrai, unde a fost primit cu bunăvoinţă şi adăpostit în palatul episcopal. Dar călătoria proiectată, la Roma, a trebuit să fie amânată, din diferite cauze, de mai multe ori, — şi tânărul călugăr, care dorea să cunoască lumea, s'a putut bucura câtva timp de o libertate neaşteptată. Fiindcă însă se făcuseră, cu privire la vocaţia sa religioasă, unele rezerve, a căutat, alături de lecturile pe care le continua cu aceeaşi pasiune, să-şi îndeplinească şi obligaţiile

rituale, — şi, ca recompensă, episcopul din Utreect l-a hirotonisit preot, în 1492. Când în sfârşit, episcopul din Cambrai a renunţat, definitiv, de a se mai duce la Roma, secretarul său latin, care izbutise a-i câştiga simpatia, i-a mărturisit dorinţa, de a-şi continua studiile într'un centru mai însemnat de cultură superioară şi l-a rugat să-l ajute a pleca la Paris, unde îl atrăgea renumele universităţii şi unde voia să-şi ia doctoratul în teologie, spre a putea deveni mai de folos „sfintei biserici" pe care o servea. Episcopul i-a satisfăcut dorinţa, punându-i la dispoziţie o mică sumă pentru călătorie şi procurându-i un loc în „Collegium montis acuti", cum i se zicea pe latineşte cunoscutului „Collège Montaigu", din Paris, pe care îl conducea, pe atunci, Johannes Standsuch. Deşi nu era lipsit de cultură, însă, acel conducător era, din nefericire, un fanatic al ascetismului, care, în loc să înlesnească studiile tinerilor ce-i erau încredinţaţi, le îngreuia, prin marele număr de „probe" pe care li le impunea cu severitate, spre a le „întări" credinţa. Destinat fiind, în special, studenţilor în teologie, colegiul Montaigu era quasi-monastic ; numărul rugăciunilor zilnice era mare şi lua mult din timpul studiilor, iar „regulele disciplinei", constând între altele din „fustigaţii", se aplicau fără cruţare. Învăţământul era „scolastic", în înţelesul cel mai puţin favorabil al acestui cuvânt ; era abstract şi obscur, plin de distincţii şi subtilităţi, care îl făceau aproape in-inteligibil. Erasm zicea mai târziu că încercase, spre a-l pricepe, să uite tot ce învăţase până atunci „ex bonis litteris", adică din operele clasice, şi să „dea afară" tot ce băuse din „isvoarele Heliconului", — dar nu isbutise. Din punct de vedere sanitar în sfârşit, regimul de vieaţă al colegiului lăsa mult de dorit, şi mai toţi elevii se bolnăveau, mai mult sau mai puţin grav, după câtva timp. Culmea o punea faptul că boala, când era invocată, era considerată ca o sustragere dela datorii, — şi aspru pedepsită. De aceea, nu puţini părăseau colegiul, destul ajutorul, spre a se însănătoşi mai întâi şi a-şi continua apoi du-Cambrai, care s'a întors, bolnav, la patronul său, implorându-i ajutorul, spre a se însănătoşi mai întâi şi a-şi continua apoi studiile în condiţii mai puţin rele. Ajutorul nu i-a fost refuzat, şi, după ce s'a întremat, tânărul setos de învăţătură s'a întors la Paris, unde s'a întreţinut din lecţii particulare. Numeroşi studenţi veneau la universitate, unde cursurile se făceau pe atunci în latineşte, fără să fie destul de pregătiţi, şi nu le puteau urma cu destul folos. Ei recurgeau astfel la profesori particu-

lari, ca să-și completeze cunoștințele, în această privință, — și obiceiul acesta era foarte răspândit. Erasm a găsit dar ușor lecții particulare, care i-au permis să trăiască independent. A putut chiar să găsească, pe această cale, prieteni, care i-au fost de mult folos în viață. Așa a fost bunăoară un tânăr englez lordul William Mountjoy, care venise să facă studii la Paris ; constatând că nu era destul de bine pregătit, a recurs la ajutorul lui Erasm, și, căpătând pentru el o stimă și o afecțiune deosebită, l-a luat cu sine, în Anglia, 1497.

Umanismul englez era mai nou și mai puțin întins, dar părea mai adânc și mai rodnic, fiindcă era mai liber. Tirania vechii tradiții scolastice era, la universitățile engleze, mai puțin simțită decât la altele. La cea din Oxford, cursurile de limbă și literatură greacă, pe care le țineau Grocyn și Linacre, se bucurau de un mare succes, din cauza spiritului, nu numai independent dar mai larg și mai înțelegător, în care erau concepute. Erasm le-a ascultat cu interes, alături de elevul său William Mountjoy, pe care îl însoțea. La acele cursuri a făcut cunoștință și cu Thomas More, care era pe atunci student, și cu care a rămas apoi prieten toată viața. O influență deosebită a avut asupra lui Erasm, în această perioadă, John Colet, care reprezenta la Oxford platonismul, sub forma lui neoplatonică. El petrecuse câtva timp în Italia, ca și Grocyn și Linacre, și cunoscuse pe unii din învățații grupați în jurul Academiei platonice din Florența. Printr'însul a luat contact Erasm, pentru prima oară, cu direcția de gândire inaugurată de Marsilio Ficino și desvoltată de Pico della Mirandola.

Faptul că, în lumea engleză în care intrase pe neașteptate, se simțea mai bine ca oricunde până atunci, l-a făcut pe Erasm să se gândească la condițiile de existență care ar fi fost, pentru el, cele mai bune, întrucât i-ar fi permis să ajungă la desvoltarea sufletească pe care o dorea și să desfășoare activitatea intelectuală pe care și-o propunea. In Anglia nu-i cerceta nimeni originea, nu-i imputa nimeni nașterea nelegitimă, nu-i controla nimeni îndeplinirea datoriilor religioase, numărându-i rugăciunile, liturghiile și „exercițiile" ascetice ; era prețuit numai pentru spiritul său pătrunzător, pentru cunoștințele sale întinse, pentru limba latină, curată și elegantă, pe care o vorbea. O asemenea atmosferă, calmă și obiectivă, i-ar fi convenit să aibă, în permanență, în jurul său. Și întrebarea ce se ridica dinainte-i era : unde și cum putea s'o găsească ? Iar răspunsul

pe care i se părea că nu-l putea ocoli, era cu totul neașteptat: nu trebuia să se lege, cu legături durabile, de nimic și de nimeni... El nu căuta decât adevărul și nu voia să servească decât adevărul. Ca s'o poată face, trebuia să evite orice obligație care, făcându-l să devină parțial, i-ar fi mărginit independența de gândire și de acțiune, împiedicându-l de a mai fi obiectiv, — atât cât era omenește, cu putință. Nu trebuia dar să se așeze, în chip statornic, în nici o țară; nu trebuia să se integreze, în mod durabil, în nici unul din curentele religioase, artistice, științifice sau filosofice ale timpului. Numai așa putea să evite orice obligație, numai așa putea să-și păstreze neatinsă libertatea de gândire și independența de acțiune. Pe această cale a ajuns Erasm a deveni un cosmopolit, în ordinea națională, și un izolat, atât în ordinea socială, cât și în cea intelectuală. Și tot pe această cale a ajuns la hotărîrea, — uimitoare la un om lipsit de mijloace, cum era el, — să evite de a-și face o carieră în vreuna din direcțiile ce-i stau la dispoziție. Intru cât făcea parte din ordinul călugăresc al Augustinilor și fusese hirotonisit preot, ar fi putut, cu inteligența lui naturală și cultura lui dobândită, să înainteze în ierarhia eclesiastică, să ajungă treptat episcop, cardinal, sau poate chiar papă. Sau, ar fi putut să ia o catedră, la vreuna din universitățile engleze unde ajunsese a fi cunoscut și prețuit. Dar ambele aceste căi aveau un mare inconvenient: acela de a-l lega, definitiv, de anumite puncte de vedere teoretice, și de a-i impune, definitiv, anumite atitudini practice, care i-ar fi luat, pentru tot deauna, libertatea de gândire și independența de acțiune. Ca demnitar al bisericii romane, bunăoară, n'ar fi mai putut critica neajunsurile ei, așa cum i se părea că era necesar să facă, — și cum a făcut, de fapt. Prin critica abuzurilor pe care le comiteau unii din reprezentanții ei, a și ajuns Erasm să fie considerat, de oamenii timpului, ca un precursor al protestantismului. Iar ca să obțină o catedră universitară, ar fi trebuit să îmbrățișeze doctrinele admise, în materiile respective, de către cei ce ar fi urmat să i-o acorde. Și el prefera să-și păstreze libertatea intelectuală întreagă, în vederea oricărei eventualități, întrucât erau multe de îndreptat și în învățământul universitar, — iar progresul, în general, nu era posibil fără schimbări, care nu erau posibile fără o asemenea libertate.

Iată de ce Erasm, cu toată reputația frumoasă pe care începuse a și-o face, prin calitățile lui, atât în lumea religioasă cât

și în cea științifică, a evitat cu îndărătnicie situațiile oficiale, la care l-ar fi putut duce carierele ce-i steteau deschise, dar care l-ar fi imobilizat, definitiv, în anumite puncte de vedere teoretice și în anumite atitudini practice. Ce-i rămânea atunci de făcut, spre a-și putea procura mijloacele de existență, ce-i lipseau ? Nu-i rămânea decât să trăiască din serviciile particulare, pe care le-ar fi adus celor ce aveau nevoie, sub o formă sau sub alta, de el, — ca episcopul din Cambrai sau ca lordul Mountjoy. O finețe naturală îi permitea să se prezinte bine în societate, chiar și pe treptele ei superioare ; de aceea și fusese atât de bine primit în cercurile aristocratice engleze. Iar limba latină, curată și elegantă, pe care o vorbea cu multă ușurință, cunoștințele întinse, care îi îngăduiau să aborde orice subiect, memoria excepțională, care îl ajuta să strecoare, atât de adesea, în conversații, câte o frază de efect din autorii clasici, încântau lumea intelectuală, în care ajunsese a se mișca. In această privință, a izbutit să atragă atenția și să-și asigure simpatiile cercurilor culte din alte țări, printr'o lucrare ce da și altora, ca să nu zicem tuturor putința de a face ca el. Acea lucrare nu fusese la început decât un dicționar de citate, — pus de Erasm la dispoziția elevilor săi particulari, spre a le procura posibilitatea să arate, când aveau ocazia, cât de bine cunoșteau autorii clasici. Era pe atunci moda ca cei ce se pretindeau oameni culți s'o dovedească, citând locuțiuni caracteristice sau fraze de efect din scriitorii vechi, greci și latini. Spre a înlesni tinerilor, cărora le da lecții particulare, o asemenea paradă literară capabilă să arate eficacitatea învățământului său, Erasm le făcuse o colecție de asemenea locuțiuni și fraze, indicându-le și ocaziile în care puteau fi utilizate. Acea colecție a circulat mult în manuscris, și fiindcă a fost copiată de mai multe ori, autorul ei i-a adăugat, după cererea elevilor săi, la fie care dată, alte citații noua. In sfârșit fiindcă cererile continuau și luau forme insistente, Erasm a dat la tipar colecția de care era vorba. Ea a apărut la Paris, în 1500, sub titlul „Adagia", și a fost atât de căutată, în cât a avut, în scurtă vreme, vreo douăsprezece ediții ; cea mai voluminoasă și mai îngrijită a fost cea care s'a tipărit la Veneția, de către Aldo Manucci, în 1506.

Intre 1497 și 1505, Erasm a făcut de mai multe ori drumul între Londra și Paris. Date mai amănunțite însă, și mai sigure, asupra acestor călătorii repetate, nu avem. Era poate necesitatea, în care să găsea umanistul, fără situație, de a căuta posi-

bilităţi de existenţă, de felul celor ce i-ar fi convenit. In 1505, universitatea din Cambridge l-a însărcinat să facă, pentru studenţii ei, un curs de limba şi literatura greacă. Primind acea însărcinare, Erasm s'ar fi putut stabili, pentru mai multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, în Anglia, unde am văzut că se simţea mai bine ca în alte părţi. Cu toate acestea, anul următor, în 1506, a luat drumul Italiei. S'a oprit mai întâi la Torino, unde a obţinut titlul de doctor în teologie. A petrecut apoi câtva timp la Veneţia, unde a lucrat la verificarea textelor câtorva din operele clasice pe care le edita Aldo Manucci. A pornit în sfârşit la Roma, trecând prin Bologna, Padua şi Siena, unde n'a lipsit să ia contact cu învăţaţii locali. Cercurile eclesiastice din jurul scaunului papal l-au primit bine, l-au deslegat de jurământul călugăresc, i-au permis să se îmbrace civil, i-au făcut chiar unele propuneri, privitoare la întrebuinţarea pe care o putea găsi pe lângă ele ; curia romană avea în deosebi nevoe pentru redactarea diferitelor hotărîri şi, în general, pentru corespondenţa ei, de un bun cunoscător al limbei latine. Erasm nu s'a putut hotărî să se stabilească la Roma, şi, fiindcă în 1509 se suise pe tron în Anglia Henric al VIII-lea pe care îl cunoscuse mai înainte ca prinţ moştenitor şi care i se arătase foarte favorabil, şi-a întors din nou privirile într'acolo. Cu toată greutatea călătoriilor, care era pe atunci destul de mare, a pornit iarăşi la drum, prin Elveţia, Germania şi Ţările de jos, fiind primit pretutindeni, întrucât ajunsese a fi destul de cunoscut, cu deosebită simpatie. In Anglia, cancelarul universităţii din Cambridge, episcopul John Fischer, i-a oferit o catedră de limba şi literatura greacă la acea universitate, şi l-a însărcinat în acelaşi timp să facă un curs de teologie la Queens-College, al cărui „curator" era. In cea dintâi din aceste îndeletniciri s'a servit de două gramatici greceşti pe care le adusese cu sine din Italia, a lui Manuelis Chrysoloras şi a lui Theodoros din Gaza ; pe cea din urmă a tradus-o chiar în latineşte, spre a o face mai accesibilă studenţilor. Iar în cursul de teologie a comentat „principiile" Noului Testament, interpretându-le într'un mod mai larg, care a făcut dintr'însul un precursor al „interiorizării" credinţei, preconizate ulterior de protestanţi. In afară de această activitate didactică a mai desfăşurat apoi încă una cu caracter publicistic. După cererea prietenului său John Colet, care înfiinţase la Londra o „şcoală de umanism", consacrată culturii clasice, a scris lucrarea întitulată „De utraque copia rerum ac verborum", în

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

care studia sinonimia, tropii, figurile și, în genere, stilistica limbii latine. Cartea a părut, prin claritatea expunerii pe de o parte, prin preciziunea și finețea observărilor pe de alta, de o mare utilitate, și a avut numeroase ediții. In sfârșit veniturile lui rămânând, cu toată această activitate, insuficiente, arhiepiscopul de Canterbury, Warham, i-a conferit parohia din Aldington, fără obligația de a o deservi personal, ca titular lăsând această sarcină unui „vicar". O asemenea situație nu-i convenia însă lui Erasm. I se părea imoral ca el să încasese beneficiile, iar altul să facă munca, la parohia ce i se oferise Iar obligațiile academice îl oboseau ; sănătatea sa fusese totdeauna delicată, iar clima insulelor britanice nu-i era prea favorabilă.

Și-a întors astfel din nou privirile spre Italia, unde clima era mult mai blândă, — și unde se suise pe tronul pontifical, sub numele de Leon al X-lea, cardinalul Giovanni de' Medici, care îi arătase, la trecerea lui prin Roma, o prietenie deosebită In 1514, fără a rupe legăturile cu Anglia. Erasm a plecat dar în Elveția, cu explicarea că voia să îngrijească, personal, o nouă ediție a operei sale „Adagia", pe care i-o propunea Froben, cunoscutul tipograf din Basel. El îi ducea în realitate mai multe alte lucrări, pe care le pregătise, — între altele, editarea Noului Testament în textul grec primitiv și într'o traducere latină mai corectă decât vechea „Vulgata", în care unele greșeli alterau înțelesul, ceeace, când era vorba de „Sfintele Scripturi", nu era admisibil. In același timp, Erasm înștiințase pe prietenii săi din Roma că, aflându-se în Elveția, ar fi fost fericit să profite de apropiere, spre a veni să prezinte omagiile sale respectuoase noului papă, dacă i-ar fi făcut plăcere să le primească. El spera că, în urma acestei înștiințări, avea să fie invitat la Roma O asemenea invitație însă nu i-a venit, și Erasm a fost silit să se întoarcă în Anglia, spre a putea păstra, cel puțin, situația pe care o avea acolo. Din această cauză, tipărirea lucrărilor pe care le lăsase la Basel a avut de suferit Dintre ele, tipărirea ediției grecești și a traducerii latine a Noului Testament trebuia să fie cea din urmă, fiindcă Erasm voia să se întoarcă la Basel și s'o îngrijească, personal, mai de aproape. Froben însă a aflat că se pregătea o asemenea ediție în Spania, la Alcala de Henares, după stăruințele și sub conducerea cardinalului Ximenes. Spre a nu pierde întâietatea, la care ambiția lui de tipograf, cunoscut în lumea cultă europeană, ținea mult, s'a grăbit să pună în lucru manuscrisul lăsat

de Erasm, fără adausele şi corecţiunile pe care intenţiona să i le mai aducă el. Şi l-a dat la lumină, sub titlul „Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum et emendatum", în 1516, cu o dedicaţie, adresată papei Leon al X-lea, în care se arăta „necesitatea de a se pune cuvântul Domnului la dispoziţia lumii creştine în formele lui primitive". Ceea ce a permis acestei ediţii care, din punct de vedere filologic, nu era lipsită de unele defecte, să joace un rol însemnat în mişcarea religioasă a timpului, a fost faptul că i-a servit lui Luther pentru versiunea germană a Bibliei, care a devenit, ulterior, principalul punct de sprijin al Reformei.

Invitaţia la Roma, pe care o aştepta cu nerăbdare, nu i-a venit lui Erasm nici după apariţia acestei lucrări, cu toată dedicaţia măgulitoare pe care o adresase lui Leon al X-lea. Cercurile eclesiastice superioare ale bisericii catolice se temeau de independenţa cugetării acestui învăţat puţin ortodox, care îşi permisese să aducă, în opera sa „Elogiul Nebuniei" — în formă glumeţe, e drept, dar nu mai puţin eficace, — critici atât de aspre, nu numai teologiei oficiale, batjocorind formele ei scolastice, dar şi ierarhiei romane, adică papilor, cardinalilor, episcopilor, ale căror abuzuri le denunţa cu o ironie plină de cruzime. Tăcerea îndărătnică a lui Leon al X-lea l-a făcut pe Erasm să primească oferta regelui Spaniei şi al Ţărilor de jos, care avea să devină ulterior împărat german şi să rămână în istorie sub numele de Carol al V-lea. El se găsea, în 1526, la Bruxelles, şi, prin cancelarul său Silvagius, i-a oferit titlul de consilier regal, cu o retribuţie de 400 fiorini de aur, anual, şi fără nici o obligaţie precisă, rămânând să fie consultat numai atunci când s'ar fi pus anumite chestii, de competenţa lui specială Era, în fond, un dar discret, ce se făcea umanistului care, prin mulţimea şi varietatea lucrărilor sale, ajunsese a fi atât de cunoscut şi de preţuit de întreaga lume cultă europeană. Când l-a primit, la Bruxelles, cancelarul Silvagius, în cuvântarea festivă, cu care l-a prezentat celorlalţi consilieri regali a zis „Omul acesta n'a ajuns încă să ştie cât de mare este". Regele Carol a intervenit chiar pe lângă papa Leon al X-lea, rugându-l să acorde lui Erasm un episcopat, în Ţările de jos Dar interventia sa n'a avut, pentru motivele pe care le-am văzut, nici un succes. Spre a-i mulţumi totuşi, Erasm a scris o mică lucrare intitulată „Institutio principis christiani", care s'a tipărit la Louvain, în 1516.

La acea dată, Erasm, care ajunsese la vârsta de 50 de ani,

se bucura, grație lucrărilor ce publicase până atunci de o notorietate care, pe lângă unele satisfacții, i-a atras și multe neplăceri. Tocmai fiindcă era atât de cunoscut și de prețuit, i se cerea, cu o stăruință necruțătoare, să se pronunțe, clar și categoric, în conflictele ideologice care frământau pe contemporanii săi, — în cele religioase mai ales — luând o atitudine hotărâtă pentru unii și contra altora, susținând pe unii și combătând pe alții. Ceea ce i-a turburat adânc tot restul vieții. Trebue dar să părăsim un moment terenul datelor biografice, ca să aruncăm o privire asupra lucrărilor ce i-au creat o asemenea situație, măgulitoare pe de o parte, penibilă însă pe de alta.

II.

In fruntea lor sta, netăgăduit, faimosul „Elogiu al Nebuniei". Vorbind de această lucrare, Stefan Zweig, cel din urmă din autorii de astăzi care s'au ocupat mai de aproape de Erasm, zice, în cartea pe care am citat-o mai sus: „Pentru un artist, este un mare noroc să găsească o temă, în care să poată întruni laolaltă, în mod armonios, toate darurile sale naturale. Așa i s'a întâmplat lui Erasm în „Elogiul Nebuniei", grație unei inspirații orbitoare și desăvârșit realizate. Eruditul cu vaste cunoștințe, criticul sever al timpului, umoristul mușcător, colaborează acolo în chip frățesc. In niciuna din celelalte scrieri ale lui, nu putem cunoaște și recunoaște pe Erasm, ca maestru, mai bine decât în această operă, cea mai renumită desigur și, în același timp, cea care a rezistat mai cu succes îmbătrânirii" [1]). In adevăr „Elogiul Nebuniei" este singura din scrierile celebrului umanist, care, tradusă fiind în mai multe limbi moderne, se mai citește încă astăzi. [2]).

Erasm o scrisese în 1509, după întoarcerea din Italia, unde fusese bine primit, dar unde văzuse lucruri care îl uimiseră și care îl îngrijorau. La acea dată, scaunul pontifical era ocupat de Iuliu al II-lea, care era mai mult un soldat decât un preot. Și încă un soldat în înțelesul rău al cuvântului, un „condottiere" lipsit de scrupule, care nu urmărea decât succesul, fără să aleagă mijloacele. In jurul lui, cardinalii, episcopii și ceilalți

1) Stefan Zweig, Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam, p. 72.

2) Avem și o traducere în românește care a apărut în 1942, sub titlul „Erasme, Elogiul Nebuniei", în editura G M. Amza, din București.

demnitari eclesiastici păreau a fi uitat cu desăvârşire învăţăturile lui Cristos. Ei nu trăiau în simplitatea şi sărăcia apostolică, ci se răsfăţau în bogăţie şi în lux, înconjurându-se cu un ceremonial complicat şi desfăşurând un fast orbitor, menite, amândouă, să le mărească prestigiul şi să le pună în evidenţă măreţia. Mai mult încă, ei nu-şi refuzau nimic din plăcerile vieţii, nici chiar pe cele mai vinovate, — ceea ce nu le era nici de cum greu, lipsiţi cum erau de adevărata credinţă creştină. Stricăciunea şi necredinţa mergeau astfel mână în mână, sprijinindu-se reciproc. Decadenţa ameninţa, foarte serios, biserica ; o reformă a ei părea necesară şi urgentă.

Cine o putea face însă ? Şi cum ? Căci nimeni nu putea ridica glasul împotriva atotputernicei ierarhii eclesiastice, fără a se expune la primejdii, ce puteau fi mari. Pe când trecea Alpii, în drumul spre Anglia, unde voia să se întoarcă, Erasm, apăsat de asemenea gânduri, era aproape să fie apucat de una din crizele de scepticism, la care, ca toţi oamenii mai inteligenţi, era expus adesea, în faţa dificultăţilor de tot felul ale problemelor ce-l frământau. Numai oamenilor simpli toate le par simple, fiindcă nu văd mai departe şi nu pătrund mai adânc, în încercările lor de a-şi explica lucrurile ce îi interesează, — încercări ce rămân mai toate superficiale. Oamenilor inteligenţi, dimpotrivă, toate le par complicate, fiindcă sunt impresionaţi, la fiecare pas, de aspectele multiple şi variate, încâlcite şi obscure, ale lucrurilor pe care ar voi să şi le explice. Frământatului călător care, pe o vreme senină, trecea, călare, Alpii, i-a venit totuşi la un moment dat, să râdă. Să râdă de el însuşi, fiindcă nu văzuse, dela început, că era o cale pe care putea ajunge să spună, fără nici un risc, lucrurile serioase ce trebuiau spuse ; era, anume, calea... neseriozităţii. N'avea decât să aducă pe scenă Nebunia ce stăpânea lumea, punând-o să-şi facă singură apologia, — sau, mai exact, elogiul. Căci, de apărare n'avea nevoie, acea „divinitate" atotputernică ; ea nu se simţea vinovată de nimic ; era convinsă, dimpotrivă, că făcea fericirea lumii, care nici nu era posibilă altfel...

Când a ajuns în Anglia, Erasm i-a supus această idee prietenului său Thomas More, în primitoarea casă dela ţară a căruia a fost găzduit, şi care a aprobat-o cu entusiasm. In „şeapte zile" satira, concepută după principiul poetului latin, care îşi propunea „să îndrepteze moravurile râzând", a fost gata. Şi, în cinstea amfitrionului său, autorul i-a dat titlul grec de μωρίας

ἐγκώμιον — titlu care aducea aminte de numele lui, prin asemănarea, din punct de vedere fonetic, a cuvântului: μωρία cu acela de More. Acestui titlu grec i se adăuga însă explicația latină: „sive declamatio in laudem stultitiae". Iar contemporanii au latinizat și titlul grec, dându-i forma, care a devenit apoi, cu toată improprietatea ei, curentă, de „encomium moriae". În sfârșit, în dedicația, adresată lui Thomas More, din fruntea lucrării, Erasm îi arăta, ca s'o poată afla și alții, originea. „Pe când mă întorceam, acum în urmă, din Italia în Anglia, ca să nu-mi pierd, în rătăciri fără folos ale gândului, timpul pe care trebuia să-l petrec pe cal, mi-a făcut plăcere să-mi aduc aminte de studiile pe care le-am început împreună și de scumpii și savanții prieteni pe care aveam să-i revăd. Tu ai fost unul din cei ce s'au înfățișat mai des memoriei mele, iubitul meu Morus... Hotărându-mă totuși să fac ceva, și ne având putința să compun o lucrare serioasă, mi-a venit pofta să mă distrez, făcând elogiul nebuniei. Mă vei întreba însă poate ce Minervă mi-a dat o asemenea idee singulară. Mai întâi, gândindu-mă la tine, numele tău de familie, Morus, mi-a amintit pe acela de Moria, pe care Grecii îl dădeau Nebuniei, — deși raportul nu este decât verbal, întrucât, cum știu prea bine și cum toată lumea este de acord, ești foarte departe de a suferi influența acestei divinități. Mi-am închipuit, apoi, că această glumă îți va face plăcere, întru cât știu că, așa cum făcea Democrit, râzi câteodată de viața omenească. Primește dar, te rog, această mică dedicație, ca o dovadă a sentimentelor ce am pentru tine și ca o scriere pe care o pun sub protecția ta, întrucât îți aparține mai mult decât mie, de vreme ce îți este dedicată. Căci nu mă îndoiesc că se vor găsi „zoili", cu intenții răutăcioase, care vor zice că asemenea fleacuri sunt nevrednice de un teolog, că asemenea ironii nu sunt potrivite cu modestia ce se impune creștinilor, ba chiar îmi vor imputa, poate, că trezesc răutatea comediei vechi, că mă dau la toată lumea, ca Lucian. Cât despre cei ce vor găsi subiectul meu prea puțin interesant, și se vor mira de tonul neserios și strengărese cu care îl tratez, îi rog să nu uite că nu sunt cel dintâi care scrie în acest chip, ci urmez numai exemplul mai multor oameni mari... Alții, cu o minte mai așezată, vor judeca poate mai puțin rău această lucrare. Dacă amorul propriu nu mă orbește cu desăvârșire, eu cred că Elogiul Nebuniei nu este tocmai opera unui nebun..."

Această frază descoperea îndeajuns intenția ascunsă cu care

Erasm îşi scrisese cartea, pentru ca tonul ei glumeţ să nu mai înşele pe nimeni. Cum zice Stefan Zweig: „Acest Elogiu al Nebuniei, atât de şăgalnic în aparenţă, a fost în realitate, sub masca lui de carnaval, una din cărţile cele mai primejdioase ale timpului în care a apărut. Ceea ce ne pare nouă, celor de astăzi, că nu era decât un hazliu foc de artificii, a fost în realitate o explozie care, prin surpările ce a provocat, a deschis drumul Reformei germane“ [1]). Căci trebuia să se curăţe mai întâi terenul, pe care urma să se ridice o clădire nouă. Cum se întâmplă mai totdeauna, în revoluţiile spirituale, cei ce critică şi, prin aceasta, luminează calea pe care s'ar putea ajunge la „mai binele“ dorit, trebuie s'o ia înaintea celor ce, trecând la acţiune, realizează îndreptarea necesară. Acest rol şi l-a luat Erasm, în Elogiul Nebuniei, „cel mai răscolitor pamflet ce s'a scris vreodată“, — cum zice iarăşi Ştefan Zweig, în pasagiul citat. El a îndrăznit să spună, prin glasul, lipsit de orice răspundere, al Nebuniei, pe care o punea în scenă, ceea ce ar fi dorit să spună, dacă nu le-ar fi fost teamă de consecinţe, miile de credincioşi care, înainte de Luther, se întorceau dela Roma, — unde căutau, ca pelerini, întărirea credinţei, — cu sufletul plin de îndoială şi de amărăciune. Ceea ce vedeau ei acolo era că, fără să şi dea măcar osteneala să păstreze aparenţele, papii, cardinalii, episcopii duceau vieaţa risipitoare, coruptă, scandaloasă chiar, a principilor italieni din timpul Renaşterii. Naturile cu adevărat religioase erau astfel stăpânite, mai pretutindeni, nu numai în Germania, unde aveau să izbucnească protestările lui Luther, de dorinţa fierbinte a unei reforme a Bisericii. Dar nimeni nu îndrăznea să exprime, clar şi categoric, acea dorinţă de teama prigonirilor la care se putea expune şi care puteau avea un desnodământ tragic. Erasm, ca un „mare maestru al ambiguităţii“, cum zice Stefan Zweig, — a recurs la un artificiu salvator: a însărcinat să pună în evidenţă neajunsurile de care suferea catolicismul roman o persoană fictivă, pe care nimeni n'o putea lua în serios, fiindcă era... Nebunia însăşi. Şi, ca să nu fie bănuit că voia numai să pună într'o situaţie penibilă ierarhia eclesiastică sau, în general, clerul, Erasm a lărgit cadrul satirei sale, trecând în revistă, cu aceiaşi ironie, toate categoriile de oameni, nici una din ele ne fiind lipsită de slăbiciuni şi cusururi, ce puteau fi ridiculizate.

---

1) Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam, p. 81.

Imbrăcată în „talarul magistral“ al învățaților timpului, dar purtând pe cap scufia cu clopoței a bufonilor, Nebunia — așa ne-o prezintă Erasm în primul capitol al operei sale — se urcă, nu fără solemnitatea cuvenită, pe catedră și începe un „discurs academic“, spre a dovedi cât de nedreaptă e lumea când n'o ia în serios, deși ea îi duce în realitate tot greul, ca principal și indispensabil factor al întregii ei vieți. Mai întâi, fără ea, lumea n'ar fi putut nici măcar să existe. In adevăr, lumea se compune din oameni. Cum au luat ființă însă oamenii ? După Biblie, omenirea a ieșit din „păcatul originar“, pe care Adam și Eva l-au comis la început, deși Dumnezeu îi oprise să „guste din pomul cunoștinței“. Dece l-au comis însă ? Fiindcă i-a apucat nebunia dragostei. Și tot această nebunie a asigurat, mai departe existența omenirii, care nu s'ar fi putut conserva altfel, mai ales după primele experiențe penibile, care s'au repetat apoi necontenit. Care femee, după ce a „pățit-o“ odată, ar mai primi să se expună din nou la suferințele sarcinii, la durerile și primejdiile nașterii, la greutățile, îndelungate și mari, ale creșterii unui copil, — dacă nu i-ar „lua mințile“ nebunia dragostei ? Și care bărbat, conștient de răspunderile paternității, n'ar sta la îndoială, în fața îndemnurilor instinctului reproducerii, și n'ar renunța la satisfacerea lui, dacă nu l-ar apuca, și pe el, nebunia dragostei ? Nici chiar Lucrețiu, marele poet care proslăvea, în „De rerum natura“, pe Venus, zeița în care se întrupa puterea de reproducere a lumii, n'ar putea-o nega,— zice Nebunia în discursul ei academic și prin urmare savant, — că „fără ajutorul meu divin farmecele ei, oricât erau de mari, ar fi rămas fără nici un efect“. Și adăuga apoi, că, din „jocul ciudat și caraghios“ al reproducerii, pe care „îl prezida“ ea, ieșeau toți cei ce îi contestau meritele: filosofii înfumurați, care îi opuneau autoritatea „rațiunii“, împărații și regii, mândri de puterea lor, care întrupau acea autoritate în legi obligatorii, papii, cardinalii, episcopii, care o impuneau tuturor, cu și mai multă energie decât filosofii, împărații și regii, fiindcă vorbeau în numele lui Dumnezeu însuși, pretinzând că erau reprezentanții lui pe pământ. Toți îșI datorau existența Nebuniei și trebuiau să-i fie recunoscători, păstrându-i respectul cuvenit. Același lucru, dealtfel, erau datori să-l facă toți oameni fără deosebire, — „împreună cu voi cei ce mă ascultați“,— încheia Nebunia acest prim punct din discursul ei „academic“.

Dar, — urma ea apoi, continuându-și discursul, — ceea ce

am demonstrat până acum e încă prea puţin. Le pot arăta oamenilor că nu-mi datoresc numai „principiul şi începutul" vieţii ; îmi datoresc de asemenea faptul că o pot suporta, că se bucură chiar că trăiesc, în loc să prefere moartea. In adevăr, ce-ar mai fi vieaţa, dacă i-ar lipsi plăcerile ? Ar mai merita ea numele de vieaţă ? Până şi filosofii stoici, care dispreţuiau, în teorie, plăcerile, nu puteau trăi fără ele ; căutau numai să se ascundă, şi condamnau cu asprime, faţă de ceilalţi oameni, urmărirea aprigă a „voluptăţii", ca fiind cea mai mare primejdie pentru liniştea lor sufletească ; în secret însă, n'o ocoleau, ei înşişi, nicidecum. Şi întreb pe adepţii lor de astăzi, care se găsesc poate printre cei ce mă ascultă : ce clipă a vieţii n'ar fi tristă, penibilă sau chiar insuportabilă, dacă ar fi lipsită cu totul de plăcere, — adică, în fond, de nebunie ? Şi fiindcă, la această întrebare, ascultătorii au răspuns cu aplauze, Nebunia s'a grăbit să le mulţumească cu un compliment : „ştiam eu că sunteţi nebuni, adică prea înţelepţi ca să nu fiţi de părerea mea !" Spre a încheia în sfârşit această parte a discursului său cu o citaţie savantă, cum reclama moda timpului, s'a referit la „mărturia" lui Sofocle, „marele poet pe care nimeni nu putea să-l laude în deajuns" : n'a adus el cel mai mare elogiu Nebuniei, când a zis că „vieaţa cea mai plăcută este cea care se trăieşte fără niciun fel de înţelepciune" ?

Dar, neobosită, Nebunia nu s'a mulţumit cu această preţioasă mărturie ; şi-a continuat discursul, căutând să aducă noui dovezi. S'a apucat dar să treacă în revistă diferitele perioade ale vieţii omeneşti, — copilăria, tinereţea, maturitatea şi bătrâneţea, — ca să arate că numai acelea sunt plăcute, care se desfăşoară într'o atmosferă de nebunie. De ce este copilăria atât de veselă, atât de încântătoare ? Fiindcă raţiunea n'a pus încă stăpâniro pe ea. Copii nu spun şi nu fac nimic raţional ; nu spun şi nu fac decât nebunii. Iar un copil care, printr'o rarisimă excepţie, ar fi tot atât de înţelept ca un om matur, ar fi privit, de toţi, ca un monstru. Acest sentiment îl exprimă proverbul cunoscut : „Urâse la copii o înţelepciune prematură". Şi de ce este tinereţea, care urmează copilăriei, atât de fermecătoare ? Fiindcă puţina înţelepciune, pe care au ajuns s'o dobândească tinerii, le serveşte mai mult ca să facă mai cu profit nebuniile, pe care copiii le fac fără nici un folos. Iar când oamenii ajung la maturitate, când învăţătura şi experienţa le dau mai multă înţelepciune, — ce se întâmplă

atunci ? Veselia le dispare, grijile și temerile îi copleșesc, puterile le scad, prospețimea și frumusețea li se veștejesc, — femeile mai ales își pierd tot farmecul, — până ajung la o bătrânețe amărîtă, care îi face să devină o povară, pentru ei înșiși și pentru alții. Pe măsură ce, adică, înțelepciunea îi scoate de sub stăpânirea nebuniei dela început, devin tot mai nesuferiți, și sfârșesc prin a-și dori moartea Leacul, în această privință, nu poate fi decât unul singur : oamenii, înaintând în vârstă, să nu-și întepenească gâtul, definitiv, în jugul înțelepciunii, să scuture, din când în când, acel jug, care îi face nefericiți, și să mai dea câte o raită prin livezile înflorite ale Nebuniei. Leacul li se potrivește mai ales bătrânilor, pentru care viața ar fi, altfel, prea tristă. Celor ce recurg la el, li se aruncă, e drept, imputarea batjocoritoare că au căzut în copilărie. Lor nu trebue să le pese, totuși, dacă se simt mai bine cu delicioasa nebunie a copilăriei de cât cu amara înțelepciune a bătrâneții. Cu atât mai mult, cu cât pot găsi încă prețuire la prietenii lor, cărora nu le displace nicidecum chipul lor vesel și vorba lor dulce. Nu zicea oare și Homer, a cărui autoritate n'o poate contesta nimeni, că „mai dulce ca mierea curgea discursul din gura bătrânului Nestor" ? Pe când, dimpotrivă, tot după el, tânărul și impetuosul luptător Achile amăra pe toată lumea, cu grijile, cu temerile și cu furiile lui. Iar culmea o atinge, la bătrâni, delirul care îi face fericiți, atunci când, urmând exemplul bunului Plaut, mai rostesc încă dulcele cuvânt „iubesc". Au atunci iluzia deplină că mai sunt încă tineri. Cine însă, — întreabă Nebunia, dela înălțimea tribunei de pe care vorbește, pe cei ce o ascultă, — le procură bătrânilor această supremă bucurie, dacă nu eu însămi ? E astfel, — încheie ea această parte a discursului ei academic, — multă dreptate în vechiul proverb care zice, că „nebunia singură poate încetini trecerea, atât de repede, a fermecătoarei tinereți, și, poate întârziea apropierea, atât de supărătoare, a tristei bătrâneți".

După condițiile vieții individuale a oamenilor, Nebunia se ocupă, în discursul ei, de condițiile vieții lor comune, spre a dovedi că tot ce le face plăcute sau, cel puțin, suportabile e faptul că se folosesc de mai multe meșteșuguri, printre care cele mai însemnate sunt: prefăcătoria și lingușirea. Dacă oamenii nu s'ar preface că se prăpădesc de iubire și devotament, unii pentru alții, dacă nu s'ar linguși, lăudându-se unii pe alții și arătându-și cât mai multă admirație reciprocă, nici o legătură, plăcută

şi durabilă, nu s'ar putea stabili între ei. Ce sunt însă prefăcătoria şi linguşirea, dacă nu forme ale nebuniei ? Înţelepciunea, dimpotrivă, le dispreţueşte şi caută să le elimine din viaţa omenească. Iacă de ce, — zice Nebunia în discursul ei, — fără mine n'ar exista în lume niciio legătură agreabilă şi permanentă. Monarhul ar deveni insuportabil poporului, servitorul stăpânului, elevul profesorului, bărbatul nevestei, prietenul prietenului, mosafirul gazdei, — şi n'ar şti cum să scape mai repede, unii de alţii Ce-i ţine atunci laolaltă ? Cele două meşteşuguri ale nebuniei : prefăcătoria şi linguşirea Mai mult încă : omul are nevoie de ele chiar faţă de sine însuşi ; el trebue să se prefacă, faţă de propria sa conştiinţă, că este mai puternic, mai inteligent, mai bun, decât este în realitate ; trebue să se linguşească pe sine însuşi, admirându-şi calităţile ; altfel, nu se poate iubi pe sine însuşi. Iar dacă nu se iubeşte pe el însuşi, nu poate iubi nici pe alţii ; cel ce nu se poate înţelege cu sine însuşi, nu se poate pune de acord cu alţii. Nebunia stă dar, sub aceste forme ale ei, la temelia societăţilor omeneşti. Dacă înţelepciunea ar izbuti s'o alunge din aceste colectivităţi, ele ar deveni, cu siguranţă şi în mod iremediabil, imposibile. Căci o întrebare, pe care n'o poate ocoli nimeni, este cea următoare. In mod natural, oamenii sunt egoişti şi nedisciplinaţi ; fie căruia îi place să fie „de capul lui" şi să facă ce vrea, fără a fi împiedicat de alţii. Ce putere miraculoasă i-a făcut atunci să se adune laolaltă, în sate şi oraşe, ca să trăiască împreună, lovindu-se la fiecare pas unii de alţii ? Răspunsul nu poate fi decât unul singur : puterea miraculoasă a Nebuniei, care i-a păcălit cu cele două mari meşteşuguri ale ei, prefăcătoria şi linguşirea.

Trecând apoi mai departe în discursul ei academic, Nebunia dovedeşte celor ce o ascultă că oamenii nu-i datoresc numai existenţa lor şi a societăţilor în care trăiesc, ci şi toate manifestările lor mai de seamă, individuale şi colective. Nu este, declară ea, nici o acţiune, din cele pe care oamenii le numesc frumoase, nici ştiinţă, artă sau filosofie, care să nu fie pusă la cale de puterea mea. Să luăm mai întâi, ca exemplu, războiul. Nu este el isvorul tuturor faptelor pe care le admiră toată lumea ? Soldaţii armatelor în luptă ştiu numai că trebue să se omoare unii pe alţii, — şi o fac cu hotărîre sau chiar cu entusiasm Dece o fac însă, cei mai mulţi n'o ştiu nici de cum. Ei nu ştiu, de cele mai multe ori, de ce s'au deslănţuit războaiele, în care îşi dau viaţa, şi care sunt mai mult dăunătoare decât de folos, şi

unora și altora din cei ce le duc. Dacă s'ar lăsa călăuziți de înțelepciune, soldații ar face ca Demostene, care, după mărturia lui Archiloch, când, ajuns pe câmpul de luptă, și a dat cu ochii de dușman, și-a aruncat scutul și a luat-o la fugă. Ce-i face atunci pe soldați să înainteze cu avânt, pe câmpul de luptă, spre o moarte sigură ? Nebunia, sub forma dorinței de a fi lăudați, pentru eroismul lor, acoperindu-se astfel de „glorie". Și, ca să trecem la celelalte manifestări mai de seamă ale vieții omenești, nu este oare tot setea nebunească de glorie, care face pe artiști, pe oamenii de știință, pe filosofi, să muncească fără odihnă și luptând adesea cu greutăți mari, ca să producă operele, prin care voiesc să-și atragă laudele, nu numai ale contemporanilor, dar și ale posterității, asigurându-și astfel „nemurirea" ? Mai nebuni decât toți nebunii la un loc, ceice au născocit arta, știința, filosofia, și cei ce le cultivă, își închipuiesc că „celebritatea" i-ar putea despăgubi pentru munca lor, pentru lungile osteneli și marile jertfe cu care o fac.

III.

In discursul academic al Nebuniei urmează apoi după această demonstrație generală a necesității ei, ca factor generator și principiu călăuzitor al vieții omenești, individuale și colective, o revistă critică a diferitelor categorii de oameni care luptă împotrivă-i, căutând s'o înlocuiască, în amândouă aceste privințe, cu înțelepciunea. Acele categorii sunt examinate pe rând, într'o ordine oarecum logică. Înțelepciunea ia mai întâi, din puunctul de vedere practic, care e cel mai important, forma justiției ; ea reclamă să i se dea fiecăruia ceeace i se cuvine, după vechiul principiu roman : suum cuique tribuere. Căci numai așa se poate stabili în lume pacea și buna înțelegere, care îi sunt indispensabile, pentru o mai bună desvoltare a ei, — zic unii din protagoniștii acestei lupte în contra nebuniei, adică jurisconsulții. Justiția însă nu este decât o formă specială a „Binelui", pe care, în general, trebue să-l urmărească oamenii în tot ce fac, — zic alți protagoniști ai luptei de care e vorba. Iar binele nu este decât forma practică a adevărului teoretic. Oamenii trebue să caute dar mai întâi a cunoaște, cu adevărat, lumea, a-i întrevedea originea, a-i descoperi structura, a-și da seamă de rolul ce sunt destinați să joace ei înșiși într'însa, spre a ști cum trebue să trăiască și cum trebue să se poarte unii cu alții.

Aşa cred filosofii. In sfârşit, o a treia categorie de protagonişti ai luptei în contra nebuniei are un alt punct de vedere. Oamenii nu mai au nevoie să caute adevărul, cu mijloacele, atât de reduse, ale minţii lor ; li l-a desvăluit, de mult, revelaţia divină,pe care le-au transmis-o sfintele scripturi. Inţelepciunea constă dar pentru ei în a urma prescripţiile ce li s'au dat, cu înalta autoritate a Celui atotputernic. Aşa cred teologii şi, în general, reprezentanţii bisericilor constituite. Ce fac însă, în realitate, aceşti luptători în contra Nebuniei, ale căror motive sunt atât de savante ? Cu ce succes luptă ei pentru întronarea Inţelepciunii ?

Să începem cu jurisconsulţii, care se cred cei dintâi dintre învăţaţii lumii, fiindcă, neputând trăi fără dreptate, oamenii nu s'ar putea lipsi de ei. Există însă cu adevărat, în lumea aceasta, mult dorita dreptate ? Intrebaţi pe oameni, şi-i veţi auzi plângându-se că n'o găsesc nicăieri. Ce fac atunci jurisconsulţii, care se admiră atât de mult pe ei înşişi ? Fac munca zadarnică, condamnată mai dinainte să nu dea roade, a nenorocitului de Sisif, din mitologia greacă. Ca şi el, se străduesc să urce pe munte o stâncă enormă, rostogolind-o, cu sforţări mari, în spre vârful lui. Când ajung însă sus, stânca se prăvăleşte singură la vale. Sutele de legi, pe care le fac jurisconsulţii, nu servesc decât ca să ducă, în procesele ce se desbat, pe temeiul lor, la controverse şi discuţii nesfârşite, cu nenumărate distincţii şi excepţii, cu citaţii peste citaţii, din autorii mai vechi şi mai noui. Judecăţile ţin astfel mulţi ani, şi împricinaţii au tot timpul să moară, fără să-şi fi găsit dreptatea. Tocmai de aceea, însă, jurisconsulţii sunt mândri de ştiinţa lor, care este atât de grea şi de complicată. Ei sunt convinşi că nu merită admiraţie de cât ceea ce reclamă multă muncă şi multă osteneală, — chiar dacă sforţările făcute nu duc la niciun rezultat. De jurisconsulţi, aşa dar, Nebunia n'are să se teamă prea mult, iar Inţelepciunea n'are prea mult de nădăjduit dela ei.

După ei vin, în seria luptătorilor de care ne ocupăm, filosofii. Aceştia sunt, de sigur, oameni foarte respectabili, prin bărbile şi mantalele pe care le poartă, şi care sunt deopotrivă de impresionante prin lungimea lor solemnă. Ei se laudă că sunt singurii înţelepţi de pe lume, şi se uită cu dispreţ la ceilalţi oameni, ca la nişte umbre ce rătăcesc, fără nici un rost, pe pământ. Plăcerea lor de căpetenie, când îi apucă delirul filosofic, este să umple universul cu nenumărate lumi diferite. Ei pretind că

cunosc, cu exactitate, mărimea corpurilor cereşti, — a soarelui, a lunii, a stelelor, — ca şi cum le-ar fi măsurat cu stânjenul sau cu sfoara. Ei ştiu când şi cum a luat naştere lumea noastră, ca şi cum ar fi luat parte la consfătuirile zeilor cereşti creatori sau ca şi cum natura i-ar fi trimis ca secretari, ca să noteze, în procese verbale, fazele acelui mare proces cosmic. Ei mai explică, de asemenea, o sumă de fenomene inexplicabile, ca eclipsele de soare şi de lună, ca fulgerele şi tunetele, ca vânturile şi ploile, şi aşa mai departe. Ce nu ştiu ei, în definitiv? Dar că ştiinţa lor nu e decât închipuită, o arată faptul că ei înşişi şi-o contestă, unii altora. Că nu ştiu nimic sigur o dovedesc discuţiile lor nesfârşite, care nu duc niciodată la niciun rezultat, pe care nu le înţelege nimeni, fiindcă nu le înţeleg nici ei înşişi. Ca şi raţiunea lor, simţurile le sunt atât de slabe, că nu văd uneori gropile sau pietrele de pe drumul pe care merg, şi în care cad sau de care se împiedică. Dar aceasta nu-i împiedică să vadă, mai bine, ideile universale, formele substanţiale, materia primă, quidităţile, hecceităţile, entităţile, şi alte lucruri, atât de întunecate şi de mici în cât nici chiar ochii pătrunzători ai unui „linx" nu le-ar putea descoperi. Ceea ce-i salvează totuşi, în faţa lumii, e prostia celor ce, cu cât înţeleg mai puţin din cuvintele lor neobişnuite şi din frazele lor încâlcite, cu atât sunt mai convinşi că ele exprimă adevăruri adânci şi indiscutabile. Că ştiinţa lor nu este decât închipuită şi că, de aceea, filosofii nu sunt buni, în realitate, de nimic, o dovedeşte până la evidenţă faptul că, atunci când se apucă de o treabă, pe care oamenii simpli o fac destul de bine, filosofii o încurcă rău. Nu se cunoaşte oare, din istorie, păţania lui Socrat, „marele" filosof, pe care oracolul dela Delfi îl proclamase „cel mai înţelept" dintre oameni? Fiind obligat să trateze odată, în public, o afacere oarecare, a făcut-o atât de prost încât toţi cei ce erau de faţă şi-au bătut joc de el. De aceea, — adăuga Nebunia, în discursul ei academic, — nu mă pot mira în deajuns de credinţa lui Platon, că statele ar fi fericite dacă ar fi conduse de filosofi, sau dacă suveranii ce le guvernează ar studia filosofia. N'avem decât să consultăm datele obiective ale istoriei, ca să ne încredinţăm că statele, când au avut în fruntea lor oameni care, în loc să se ocupe de alte lucruri mai serioase, şi-au pierdut vremea cu filosofia, au mers destul de prost. Şi nu numai că, în faţa trebilor publice, filosofii stau „ca măgarii dinaintea unei lire", dar nici în relaţiile lor particulare cu oamenii nu fac o figură mai bună. Când sunt poftiţi

bunăoară la o petrecere, prin aerul lor grav, prin tăcerea lor melancolică sau, dacă binevoesc să deschidă gura, prin observările lor ironice şi prin sfaturile lor nepotrivite, turbură veselia celorlaţi.

Trecând în sfârşit, în discursul ei academic, la ultima categorie a celor ce luptă împotrivă-i, adică la teologi, Nebunia se arată îngrijorată şi ia, la început, o atitudine rezervată. Despre teologi, — zice ea, — aş face poate mai bine să nu vorbesc; mă ţine în loc un vechiu proverb grec: καμαρίναν μὴ κινεῖν.— Plin de prudenţă, Erasm nu dă, în text chiar, ci într'o notă, explicarea acestui proverb: „Hanc Camarinam non movere. Proverbium de iis quae non sine periculi tractare possunt"; evită adică să-l traducă, pentru ca să nu fie silit să zică: să nu răscoleşti gunoiul, că miroase urît. Cu toate acestea, spre a-şi scuza tăcerea, Nebunia începe, în discursul ei, atacul în contra teologilor, arătând ascultătorilor la ce s'ar expune, dacă s'ar atinge de ei. Susceptibili şi iritabili, cum sunt, ar putea, — zice ea, — să arunce asupră-mi „şease sute de concluzii", ca să mă silească să retractez, strigând că sunt heretică. Căci de acest mijloc se servesc ei ca să înspăimânte pe cei care nu le sunt pe plac. Cu toate acestea, duşmănia pe care o arată ei Nebuniei e cu atât mai puţin îndreptăţită, cu cât nimeni, pe lume, nu se bucură atât de mult de binefacerile ei. Iubirea de sine însuşi, — Erasm îi zice, cu obiceiul umaniştilor de pe acea vreme de a da câte odată cuvintelor greceşti, forme latine, Philautia (φυλαυτία), — ia în adevăr la teologi proporţii mai mari ca la muritorii de rând, făcându-i mai fericiţi decât pe toţi. Ei se cred, în nebunia lor, superiori tuturor şi se uită de sus, dela înălţimea ameţitoare la care se aşează singuri, cu dispreţ şi cu milă, la turma de animale, cu chip omenesc, ce se târăşte pe pământ. Inconjuraţi de un întreg morman de definiţii magistrale, de concluzii, de corolarii, de propoziţii explicite şi implicite, ei îşi mai rezervă încă un aşa de mare număr de subterfugii,[1]) încât ar putea scăpa chiar şi din lanţurile cu care Vulcan, în mânia lui, legase pe Venus şi pe Marte. O sumă de alte mijloace îi mai ajută apoi să iasă, cu uşurinţă, din orice încurcătură: faimoasele „distincţii", mai întâi, cu care taie, dintr'odată, nodul oricărei dificultăţi, un isvor nesecat de cuvinte uimitoare, create pe deantregul de ei, în aşa chip, încât să zăpăcească pe cei

1) Şi aici, Erasm pune în text cuvântul grec κρηπτιγέτους pe care îl traduce numai în notă cu „subterfugiis".

ce nu le înțeleg, adică pe toată lumea, — și altele încă, pe care le cunosc toți retorii.

Așa înarmați, teologii se pun la treabă. E o minune să-i vezi cum explică, cu închipuirea lor, misterele cele mai inexplicabile. Ei ne spun dece a luat naștere lumea și cum a fost întocmită ordinea ce domnește într'însa. Ne spun prin ce canale s'a transmis păcatul originar dela primii părinți la posteritatea lor. Ne spun în ce chipuri, în ce măsură, în cât timp, s'a desăvârșit Christos în „uterul fecioarei"...[1]). Și câte altele încă, și mai minunate, care nu sunt vrednice, cum zic ei, decât de cei mai mari și mai „luminați" dintre teologi. A fost oare o clipă numai în generația divină ? Au fost oare mai multe filiații în Christos ? E oare posibilă propoziția : Dumnezeu Tatăl își urăște Fiul ? Putea oare Dumnezeu, când s'a făcut om, să se facă femeie ? Sau putea el, — de vreme ce nimic nu-i era cu neputință, — să se facă diavol, sau măgar, sau dovleac, sau piatră ? Și dacă s'ar fi făcut dovleac, ar fi putut oare să predice, să facă minuni, să fie răstignit pe cruce ? Ar fi fost oare valabilă consacrarea dată de apostolul Petru, piatra de temelie a bisericii celei noui, dacă ar fi fost făcută atunci când Cristos era încă pe cruce ? Mai era el om, atunci când era pe cruce ? Nu se încheiase misiunea lui de răscumpărător al păcatelor omenirii ? Și întrucât, după înviere, a mai umblat încă pe pământ, în chip omenesc, mai putea el să mănânce și să bea ?

Dar mai sunt încă, în patrimoniul intelectual al teologilor, nenumărate alte „glume subtile", — Erasm zice, în text, întrebuințând iarăși un cuvânt grec, „innumerabiles λεωτελυτχίαι" și dă numai în notă „subtiles nugae", — mult mai rafinate de cât cele pe care le-am văzut, și care sunt privitoare la noțiuni, la relațiuni, la instanțe. Sunt, anume, cele ce determină formalitățile, quidditățile, hecceitățile, pe care n'ar putea să le vadă nici chiar ochii pătrunzători ai unui linx ; dar teologii au ochii excepționali, cu care pot vedea, în întunericul cel mai adânc, ceea ce nu există nici de cum... In sfârșit, morala teologilor e mai plină de paradoxe decât aceea a celor mai severi dintre filosofii stoici. După ei, bunăoară, a ucide, strângându-i de gât, o mie de oameni, este o crimă mai ușoară decât a șterge de praf, într'o zi de Duminică, încălțămintea unui sărac. Și tot

---

1) ...quibus modis, qua mensura ,quantulo tempore in utero virginis sit absolutus Christus

aşa, după ei, omul ar trebui, dacă lucrul ar atârna de el, să lase mai de grabă să piară întreg universul, cu toată vieaţa pe care o cuprinde, decât să spună o singură minciună, oricât de mică şi de nevinovată.

Aceste subtilităţi, atât de subtile deja, încât s'ar părea că n'ar putea deveni şi mai subtile încă, le fac totuşi şi mai subtile „căile", atât de multe, ale scolasticilor [1]). Şi mai lesne poate să iasă cineva dintr'un labirint decât să scape din întorsăturile (ex involucris) Realiştilor, Nominaliştilor, Tomiştilor, Albertiştilor, Occamiştilor, Scotiştilor, şi ale celorlalte secte religioase, câte mai sunt. Toţi cei ce le compun au atât de multă erudiţie, au la dispoziţie un atât de bogat isvor de dificultăţi, încât chiar şi Apostolii, dacă s'ar apuca să discute cu ei, ar avea nevoie, cu siguranţă, de cu totul alte mijloace intelectuale decât cele ce le-au fost dăruite de Sfântul Duh, când s'a coborît asupra lor. Căci în tot ce afirmă teologii se ascund probleme grele şi obscure, atât de grele şi de obscure, încât par insolubile. Aşa este bunăoară aceea a „transubstantiaţiei". La masa cea din urmă pe care a luat-o cu ucenicii săi, şi căreia i s'a zis apoi „cina cea de taină", Cristos, frângând pâinea şi împărţindu-o celor de faţă, a zis: luaţi şi mâncaţi, acesta este trupul meu". Intemeindu-se pe acest cuvânt al Mântuitorului, apostolii au introdus în ceremonialul bisericii creştine ritul sfintei cumineçături. Pâinea obicinuită, ce le servea în acest scop, se transforma, când o binecuvântau ei, rostind formula secramentală, într'o substanţă divină. Credincioşii care mâncau pâinea sfinţită astfel, se împărtăşeau din corpul însuşi al Mântuitorului. Această idee însă, a transformării unui corp material obicinuit într'o substanţă divină, prin virtutea supranaturală a unei serii de cuvinte sacramentale, era plină de dificultăţi, mari şi grele. Mai întâi, în ce corp al lui Cristos se transforma pâinea ce se binecuvânta? In corpul material pe care îl avea, când lua parte, ca om, la cina cea de taină? Acel corp, Cristos nu-l mai avea, după moartea sa pe cruce, după învierea şi înălţarea sa la cer, fiindcă devenise o parte a Sfintei Treimi, adică a Dumnezeirii. Ce sens mai avea atunci credinţa că cine lua sfânta cuminicătură se împărtăşea din „corpul" lui Isus, care nu mai exista ca atare? O altă dificultate, nu mai puţin mare şi nu mai puţin grea, venea

1) Jam has subtilissimas substilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae.

apoi la rând. Cum putea să fie prezent unul și același corp, al Mântuitorului, în toate părțile, — în nenumăratele părți, — în care se celebra ritul sfintei cumineeături, transformându-se nenumărate pâini, într'una și aceeași substanță divină ? Apostolii, care erau oameni simpli, ar fi fost foarte încurcați dacă li s'ar fi cerut să răspundă la aceste întrebări. Teologii însă, care sunt oameni foarte învățați, nu se simt nicidecum încurcați ; ei au, în imensul lor depozit de „subtilități subtilisime", toate soluțiile posibile și imaginabile ale turor problemelor.

Tot așa apostolii care văzuseră, în carne și oase, pe Maria mama lui Isus, și pe Iosif tâmplarul din Nazareth, ce trecea de bărbat al ei, nu s'au gândit niciodată la dogma de mai târziu a „imaculatei concepții". Ei n'ar fi putut dar dovedi, cu atâta elocvență și, mai ales, cu atâta evidență ca erudiții teologi de după ei, că „sfânta fecioară" a rămas ferită, — prin voința expresă a lui Dumnezeu Tatăl, care dorea să aibă dela ea un Fiu — de pata păcatului originar. Tot așa, când botezau pe cei ce îmbrățișau credința nouă pe care o propovăduiau ei, apostolii, nu se preocupau nici de cum de cauzele materiale și formale, eficiente și finale, ale botezului, ca taină a noului ritual, și nu determinau acele cauze cu preciziunea cu care le disting teologii de după ei. Și n'o făceau fiindcă, în simplitatea lor, n'aveau decât credința, și nu-și închipuiau, în modestia lor, că aveau și cunoștința lumii. Când a primit cheile bisericii celei noui, apostolul Petru nu le-a considerat ca fiind menite să deschidă, tuturor ignoranților, ușile templului științei. In sfârșit, apostolii nu s'au gândit niciodată la cultul icoanelor. Ei nu și-ar fi închipuit niciodată că o imagine a unui om, cu un cerc de raze în jurul capului și cu două degete ridicate spre binecuvântare, — imagine care, zugrăvită pe un perete, ar reprezenta, pentru cei ce nu l-au văzut, pe Mântuitorul, — ar putea să aibă aceeași valoare și să primească același cult ca însăși ființa lui divină, din cer — așa cum susțin, cu atâtea argumente, atât de puternice, irezistibiii teologi ce le-au urmat.

Dar Nebunia nu se mulțumește, în discursul ei academic, numai cu aceste critici ; le mai adaugă și câteva batjocuri. După părerea mea, — zice ea, — creștinii ar trebui să trimită împotriva Turcilor și Sarasinilor, în locul soldaților obicinuiți, care n'au făcut de loc minuni în ultimile cruciade, legiunile teologilor, — pe Occamiștii încăpățânați, pe Albertiștii de neînvins, și pe ceilalți sofiști de temut, din celelalte tagme ale lor. Am

asista atunci la cel mai hazliu din toate războaiele şi le cea mai ciudată din toate victoriile... Căci, cum ar putea duşmanul să aibă ochii atât de pătrunzători, încât să mai vadă ceva în mijlocul întunericului adânc pe care l-ar răspândi pe câmpul de luptă, prin discursurile lor, aceşti noui luptători? Şi să nu credeţi, — adaugă Nebunia, în discursul ei, — că nu fac decât să glumesc. Nu mă mir totuşi că cuvintele mele pot produce o asemenea impresie, fiindcă ştiu că chiar şi printre teologi se mai găsesc câte unii, care nu şi-au pierdut cu desăvârşire bunul simţ, şi cărora discursurile ridicule ale celorlalţi le produc o adevărată greaţă. Unii consideră chiar ca sacrilegii discuţiile lipsite de respect, cu privire la misterele de nepătruns, în care creştinii ar trebui să creadă numai, în tăcere. Şi nu mai puţin desgustătoare le par definiţiile pretenţioase, subtilităţile insidioase, cuvintele fără sens pe care le inventează ei ca să păcălească lumea, silind-o astfel să-i admire, cu orice preţ, pentru vasta, pentru adânca, pentru neîntrecuta lor ştiinţă. Că lumea îi admiră, nu e de loc sigur. E sigur însă că se admiră ei înşişi, — ceeace îi face să se simtă foarte fericiţi. Şi rezultatul este că, ocupaţi fiind, zi şi noapte, cu fleacurile care îi încântă atât de mult, teologii nu mai găsesc timpul să se gândească, mai temeinic, la înţelesul adevărat al învăţăturilor lui Isus Cristos. Le ajunge credinţa neroadă că silogismele lor fragile pot întări, şi întăresc efectiv, Biserica, pe care îşi închipuie că o servesc, — credinţă ce nu se poate compara decât cu aceea a poeţilor vechi, care considerau cerul ca sprijinindu-se pe umerii lui Atlas şi se temeau că, fără acest sprijin, s'ar prăbuşi cu siguranţă.

In sfârşit, dela teologi, care făceau oarecum, teoria credinţelor religioase, Nebunia trecea, în discursul ei academic, la personalul eclesiastic, care le punea în practică, oficiând, sub diferitele lui forme, ritualul cultului divin. Printre acele forme, primul loc îl lua cea monastică, fiindcă, după părerea generală, ridica viaţa religioasă a celor ce o practicau la cel mai înalt grad. Aşa numiţii monahi sau călugări fugeau de lume şi de ispitele ei, renunţau la orice profesiune şi se închideau în mănăstiri, unde îşi petreceau vieaţa rugându-se, toată ziua şi toată noaptea, pentru mântuirea omenirii, — a întregii omeniri; căci bunii „fraţi" şi „părinţi" nu se rugau numai pentru ei, ci pentru toţi oameni fără deosebire. Aşa practicau ei „caritatea" creştină, în forma ei cea mai generală, şi această înaltă misiune a lor le

crea, în fața tuturor credincioșilor, o situație excepțională. In realitate însă, oricât părea de înaltă, acea misiune nu reclama nici o sforțare și nu impunea nicio muncă. In realitate, călugării nu făceau decât să repete, de sute de ori, în cursul zilei și al nopței, la ore anumite, aceleași câteva texte, din câteva cărți scrise anume în acest scop. Și le repetau, fără măcar să le înțeleagă. Fondul acelor texte era foarte simplu : prin toate cei ce le citeau rugau pe Dumnezeu să se îndure a ierta păcatele oamenilor. Dar forma lor era complicată, din cauza noianului de cuvinte abstracte și obscure, menite să implore, în chipuri diferite, unul și același lucru : grația divină. Și apoi, puterea de înțelegere a călugărilor nu era prea mare ; ei cultivau cu pasiune ignoranța. Nu zisese oare Cristos : fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăția cerului ? De ce erau să caute ei alte mijloace de a pătrunde în acea împărăție, — și anume, mijloace mai grele, ca învățătura, — când le sta la dispoziție acela, atât de comod, al ignoranței ? Acea ignoranță însă, care lua adesea proporții rușinoase, nu-i împiedica nicidecum să fie mândri de „marele rol" pe care îl jucau în lume. Ei erau convinși, când repetau, ca niște mașini, textele rituale pe care nu le înțelegeau, că Dumnezeu, sfinții și toți îngerii îi ascultau cu multă atenție și cu mare plăcere. Iar această mândrie îi făcea fericiți. Dar vanitatea și ingratitudinea, — zicea Nebunia, în discursul ei, — îi împiedicau să vadă limpede cui o datorau. Ei mi-o datorau, continua ea, mie, și numai mie. Căci trebuiau să fie nebuni ca să creadă, cu atâta tărie, că Dumnezeu, sfinții și îngerii n'aveau altă treabă decât să asculte „mormăielile" lor stupide.

Dar călugării mai erau mândri și de „curățenia" vieții lor. Ei se declarau săraci, fiindcă, urmând exemplul apostolilor, n'aveau nimic al lor. Aceasta nu-i împiedica însă să ceară dela toți credincioșii „obolul" cucerniciei lor. Și o făceau, umblând din ușă în ușă, cu îndrăzneală și cu aroganță. Iar succesul, uneori considerabil, pe care îl avea cerșetoria lor, se datora în bună parte faptului că, în calitatea lor de duhovnici ai multora dintre credincioșii pe care îi atacau, dețineau, din spovedaniile lor, unele secrete... Și oamenii se grăbeau să dea, — lipsind pe adevărații săraci de ajutoarele pe care li le-ar fi putut oferi altfel. Am zis, — adăuga Nebunia, în discursul ei, — pe adevărații săraci, fiindcă, în realitate, călugării duceau, cu mijloacele de existență pe care le adunau pe calea „obolului", o viață, nu numai îndestulată, dar și, nu arareori, scandaloasă. Ascetismul

lor era numai aparent; în realitate, nu dispreţuiau nicidecum mâncarea,băutura şi femeile. Erau chiar unele ordine călugăreşti, care îşi făcuseră o reputaţie specială, din acest punct de vedere. [1]) Şi, după ce zugrăvea, cu cuvinte proprii, şi alte „calităţi" eminente ale călugărilor, ca bunăoară murdăria, Nebunia încheia tabloul pe care îl făcuse, cu fraza rezumativă: „Aşa sunt ilustrele persoane care, prin ignoranţa, grosolănia, murdăria şi nemişcarea lor, pretind că ne înfăţişează vieaţa apostolilor".

Dar, când credea că isprăvise, guraliva oratoare şi-a adus aminte că uitase să vorbească de una din formele vanităţii călugărilor. Fiecare din grupările lor se credea atât de superioară celorlalte, în cât căuta, cu cea mai mare grijă, să se deosebească de ele. Cea mai vie dorinţă a acestor „umili" creştini era, nu de a semăna cu Isus Cristos, ci de a nu semăna între ei. De aceea îşi luau fel de fel de nume, în care îşi puneau toată fericirea. Unii erau mândri că-şi ziceau Cordelieri, alţii nu mai puţin pentru că se chemau Benedictini, sau Bernardini, sau Augustini, sau Iacobini, sau cine mai ştie cum. Toţi îşi făceau o adevărată glorie din numele pe care le purtau, ca şi când ar fi fost prea puţin dacă şi-ar fi zis numai „creştini". Dar „regulele" diferitelor lor corporaţii erau diferite; orele, din zi şi din noapte, la care trebuiau să-şi îndeplinească datoriile religioase, felul şi numărul acelor datorii, erau diferite; prin urmare, valoarea lor nu putea fi aceeaşi. Şi fiecare corporaţie avea o aşa de mare încredere în micile ei combinaţii rituale, încât era convinsă că raiul nu era de ajuns ca să răsplătească pe membrii ei pentru exacta şi meticuloasa lor îndeplinire. Nimeni nu se gândea că, la judecata cea de pe urmă, Isus Cristos, ne ţinând nici o socoteală de zădărnicia acelor mici combinaţii rituale, avea să întrebe numai pe fiecare, în ce măsură observase „marele precept al caritătii", pe care îl propovăduise El lumii. Şi Nebunia căuta să-şi închpuiască, în discursul ei ce ar putea să răspundă călugării la o asemenea întrebare. Unul îşi va arăta burta mare, încărcată cu tot felul de peşti, — pe care i-a devorat în timpul nenumăratelor posturi; altul va răsturna o mie

1) Am citat, într'un capitol din volumul întâi al acestei lucrări, o zicătoare germană caracteristică, din acest punct de vedere. Spre a se arăta cât de mari erau abuzurile erotice ale cuiva, se zicea că „preacurvea ca un carmelit". Iar într'o mânăstire de călugăriţe o anchetă descoperise, tot în Germania, că nu puţine erau gravide.

de lăzi de psalmi, pe care i-a cântat sau recitat de atâtea sute de ori pe zi ; altul, numărând toate posturile pe care le-a păstrat, va povesti că burta era să-i crape de atâtea și atâtea ori, fiindcă... nu mânca de cât o singură dată pe zi, — și atunci, fiindu-i foame, mânca prea mult ; altul va îngrămădi dinaintea Mântuitorului, un morman așa de mare de rituri și ceremonii, pline de superstiții, că n'ar ajunge nici șeapte corăbii ca să le transporte ; altul se va lăuda că, în timp de peste o jumătate de veac, n'a atins blestemații de bani decât punând două pe rechi de mânuși ; altul că, în același interval de timp, a trăit în același schit, ca un burete legat de aceeași stâncă ; altul va arăta că a purtat toată viața o singură „rasă" și-și va face o glorie din faptul că ea a ajuns a fi atât de murdară, încât chiar și celui din urmă dintre marinari i-ar fi rușine s'o pună pe el. Pe acea vreme, marinarii, ale căror corăbii erau la discreția vânturilor, petreceau adesea, în plină mare, intervale lungi de timp, în cursul cărora nu își puteau schimba vestmintele. Dar Isus Cristos, după ce ar asculta toate aceste elogii pe care și le-ar aduce călugării, ar exclama, — zicea Nebunia, — „Ce nou soiu de jidovi mai e acesta ?. Eu n'am dat oamenilor decât o singură lege, de care acești oameni nu pomenesc de loc. Eu n'am făgăduit altă dată împărăția cerului celor ce nu fac altceva decât să se fudulească cu „rasele" pe care le poartă, cu rugăciunile pe care le murmură, cu posturile pe care le păstrează ; am făgăduit-o celor ce își îndeplinesc datoriile de caritate. Nu recunosc dar meritele oamenilor care vor să pară mai sfinți decât mine, fiindcă au făcut ceea ce n'am făcut eu și nu le-am cerut nici lor să facă. Să se ducă să caute alt raiu decât al meu ; să ceară unul acelora ale căror tradiții le-au urmat, punându-le în locul învățăturilor mele".

IV.

Dela marea masă a servitorilor de jos ai credințelor religioase, Nebunia, — în loc să treacă, în discursurile ei, la elita demnitarilor eclesiastici, la papi, cardinali și episcopi,— face un ocol, și se ocupă, în treacăt, de demnitarii politici, de împărați, regi și ceilalți principi domnitori, ca să-și pregătească un termen de comparație, de care să se poată servi mai departe. Dacă suveranii, — zice ea, — ar avea, nu o picătură, dar o jumătate măcar de picătură, de bun simț, situația lor ar fi cea mai tristă

cu putinţă. S'ar mai găsi atunci vreunul care să alerge după o asemenea situaţie şi să caute a o dobândi prin mijloace adesea abominabile ? Cine ar mai crede că o coroană merită să fie cumpărată prin sperjur sau paricid, dacă şi-ar da seamă ce greutăţi impune ea celui ce vrea să îndeplinească cu adevărat datoriile unui bun suveran ? Căci omul care îşi ia sarcina să guverneze o ţară, trebue să renunţe la toate interesele sale, spre a-şi consacra toată viaţa numai acelora ale poporului ce o locuieşte. El, care, ca suveran, întruneşte în persoana sa puterea legislativă şi pe cea executivă, trebue, mai întâi, să respecte, cu cea mai mare scrupulozitate legile, orice abatere fiind primejdioasă ; trebue, mai departe, să vegheze ca miniştrii săi şi toţi funcţionarii ce îl servesc să facă, cu toată integritatea, acelaşi lucru, reaua lor administraţie mărind încă primejdiile pe care le constituie nemulţumirile celor administraţi. Suveranul trebue să-şi dea seamă că, privirile tuturor fiind aţintite asupră-i, modul cum se poartă el poate să facă mult bine şi mult rău. Greşelile unui particular, trecând de cele mai multe ori neobservate, nu pot avea efecte prea primejdioase ; greşelile unui şef de stat, fiind văzute de toţi, pot, prin exemplul pe care îl dau, să devină funeste ; orice abatere dela datorie, din parte-i, constitue pentru supuşii lui un „isvor otrăvit" de îndemnuri nelegiuite. Şi situaţia suveranilor e cu atât mai grea, cu cât prerogativele lor, puterea de care se bucură, libertatea de a face tot ce voiesc, îi împing în mod fatal la abuzuri, care pot fi mari. Cu cât curaj îi trebue atunci aceluia dintre ei, care e hotărît să-şi facă datoria întreagă ! Cât trebue să se supravegheze, singur, în fie ce clipă, ca să nu pună piciorul alături de drumul cel drept ! Cu atât mai mult, cu cât nu poate să nu-şi dea seamă că va trebui să răspundă odată, în faţa lui Dumnezeu însuşi, de tot răul pe care, chiar şi numai prin neglijenţa lui, îl va fi făcut imensei mulţimi de oameni ce alcătueşte un popor ! Dacă s'ar gândi la toate lucrurile acestea, nu cred, — zice Nebunia, în discursul ei, — că suveranii ar putea gusta, în toată viaţa lor, o clipă măcar de odihnă şi de plăcere. Dar eu, — adaugă ea, am grija să-i scutesc de asemenea gânduri supărătoare ; eu îi fac să creadă că îşi îndeplinesc toate datoriile, faţă de popoarele lor, dacă sorb cu nesaţiu toate plăcerile, permise şi nepermise, ale vieţii, dacă, spre a avea cât mai mulţi bani, vând în profitul lor sarcinile administrative destinate binelui public, dacă născocesc mereu meşteşuguri noui, — legale, se

înțelege, — de a face să treacă în stăpânirea lor cât mai mult din averile supușilor...

Dar împărații, regii și ceilalți principi domnitori, — continuă Nebunia, în discursul ei, — nu sunt singurii care duc o asemenea viață, plină de asemenea abuzuri. Papii, cardinalii, episcopii se silesc, de mult și din toate puterile, să-i imite, și nu se poate zice că n'au reușit, nu numai să-i egaleze, ci și să-i întreacă. Ca „vicari" ai lui Isus Cristos, papii ar trebui să nu calce decât pe urmele divinului Mântuitor, pe care îl reprezintă pe pământ ; ar trebui adică să imite sărăcia lui, umilința lui, suferințele lui, chinurile lui, disprețul lui pentru cele lumești ; n'ar trebui mai ales să uite că titlul de „prea sfinți", cu care-i cinstesc credincioșii, le impune datoria absolută să dea tuturor exemplul unei vieți în adevăr neprihănite, ca aceea a sfinților. Toate simbolurile înaltei lor demnități religioase le impun o asemenea viață. Ce însemnează albeața strălucitoare a hainei pe care o poartă papii ? Insemnează că ei trebue să aibă o purtare de o curățenie desăvârșită, împotriva căreia să nu se poată ridica nici cea mai mică obiecție. Ce însemnează mitra cu două laturi, ale căror vârfuri sunt legate cu un singur nod ? Insemnează că cei ce o poartă trebue să întrunească într'înșii îndoitele învățături ale Vechiului și Noului Testament și să le întrupeze efectiv, în fața credincioșilor, practicându-le, în spiritul și litera lor, fără cea mai mică abatere. Ce însemnează cârja apostolească, pe care o țin în mâinile lor ? Ea nu e un sceptru, care să însemneze putere, ci un toiag, care însemnează muncă neobosită și grijă neadormită pentru buna îndrumare a turmei credincioșilor, de a căror mântuire au să răspundă. Ce ar deveni însă viața papilor, dacă ei s'ar gândi la toate aceste lucruri, luându-și în serios sarcinile și datoriile ? N'ar fi ea cea mai grea, cea mai plină de griji, cea mai împovărată de osteneli, cea mai copleșită de sferințe ? Cine s'ar mai strădui atunci să dobândească, — sau chiar să cumpere, ca sacrificii mari, — o demnitate ce nu i-ar aduce nicio mulțumire și pe care, ca s'o păstreze, ar fi silit să recurgă, adesea, la mijloace violente, să întrebuințeze fierul și otrava, să verse sângele și să provoace moartea celor pe care, după învățăturile lui Cristos, ar trebui să-i iubească, să-i apere, să-i ajute ? De câte comodități, de câte plăceri, de tot felul, n'ar trebui să se lipsească papii, dacă s'ar hotărî să fie ceea ce ar trebui să fie ! Bogățiilor și onorurilor, luxului și fastului, meselor alese și voluptăților rafinate, odihnei ne-

turburate şi trândăviei organizate, le-ar urma sărăcia şi umilinţa, postul şi vegherea, studiile şi rugăciunile, chinurile răspunderii, suspinele şi lacrimile, şi mii de alte mizerii de acest fel.

Să nu ne temem însă, — continuă, plină de ironie, în discursul ei, Nebunia, — că o asmena nenorocire ar putea să lovească pe prea sfinţii noştri părinţi. Ei lasă sfântului Petru, — „piatra" pe care s'a clădit Biserica, — şi celorlalţi sfinţi care au mai mult timp, grijile, sarcinile, muncile pe care li le impun situaţia lor, şi, plini de modestie, se mulţumesc numai cu beneficiile ei, cu bogăţiile, onorurile şi plăcerile pe care li le asigură. Cine însă, — se întreabă Nebunia, — ajută pe sfinţii părinţi să ia această cale, atât de salutară... ? Şi răspunde, singură : Eu, şi numai eu ; mie mi se datoreşte faptul că papii au cele mai puţine osteneli şi necazuri, că ei duc vieaţa cea mai trândavă şi mai voluptoasă ; eu îi conving că Isus Cristos nu poate fi decât încântat de chipul cum „păstoresc" ei turma drept credincioşilor ; eu le arăt că, în loc să facă să „pască" această turmă, e mai bine să „pască" ei înşişi. Şi trebue să recunosc, — adaugă Nebunia, — că deşi, în teorie, nu-mi recunosc meritele, în practică, totuşi, îmi urmează îndemnurile, cu o neîntrecută râvnă. Uitaţi-vă, bunăoară, cu câtă dărnicie aruncă papii interdicţiile, anatemele, excomunicările, în contra tuturor celor ce le aduc vre-o atingere, firește, dar mai ales, cu o furie extraordinară, în contra celor ce aduc vre-o vătămare „patrimoniului sfântului Petru". Acest apostol i-a zis, e drept, lui Cristos : „am părăsit totul, spre a te urma". Papii pretind totuşi că el are un patrimoniu, — şi încă unul mare, constând din provincii şi oraşe. Acest scump patrimoniu, pe care îl exploatează, îl apără ei cu îndârjire. Intrebuinţând în acest scop „fierul şi focul", ei fac să curgă sângele creştinilor şi dau pradă flăcărilor bunurile lor, cu motivarea că „duşmanii Bisericii" trebuesc pedepsiţi. Papii nu par a-şi da seamă nicidecum, că cei mai răi duşmani ai Bisericii devin ei înşişi, atunci când speculează, în chip nerușinat, înalta lor demnitate şi dau credincioşilor un exemplu funest prin vieaţa lor desfrânată.

Acest exemplu îl urmează, în primul rând, cardinalii, episcopii şi preoţii. Principiul lor este că, spre a servi Biserica, trebue să-i asigure mai întâi venituri. Uitaţi-vă numai la energia neînfrântă cu care urmăresc, pe toate căile, încasarea „decimelor" ce alcătuesc primele dări cu caracter bisericesc ; uitaţi-vă la mijloacele sălbatice, din punct de vedere sufletesc, pe care

le utilizează în contra celor ce le opun vreo rezistență. Cel mai obicinuit este amenințarea cu pedepsele divine, care nu pot întârzia să lovească pe ceice le refuză ajutorul. Și răscolesc cărțile sfinte ca să descopere textele, cu care să îngrozească pe recalcitranți, — de cele mai multe ori oameni săraci, lipsiți de mijloacele necesare, — silindu-i astfel să-și ia dela gură ultima bucățică de pâine, spre a le da, în spaima lor, mai mult chiar decât ar fi datori.

In sfârșit, încheiând această parte a discursului său, Nebunia prevenea pe cei ce o ascultau că ea nu se gândea nicidecum să suprime ierarhia eclesiastică, cu diferitele ei trepte, nu voia nicidecum „să curățe lumea" de papi, cardinali, episcopi, preoți și călugări. Ea nu se ocupa de alții decât ca să se pună în evidență pe ea însăși, nu critica pe alții decât ca să se laude pe ea însăși. Arătând cât de mult rău făceau cei ce dispuneau de o putere oarecare, în ordinea politică sau în cea religioasă, Nebunia nu urmărea altceva decât să demonstreze că, dacă oamenii aceia se simțeau totuși fericiți, era numai fiindcă trăiau sub stăpânirea ei. Iar concluzia la care voia să ajungă, și la care ajungea, în bună și dreaptă logică, era că ei, și numai ei, i se datora fericirea pe care o puteau gusta oamenii în viață. Înțelepciunea nu-i putea face decât nefericiți. Nu era acesta cel mai mare elogiu pe care și-l putea aduce Nebunia ?

V.

Tonul glumeț al acestei opere n'a înșelat pe nimeni, dintre cititorii de pe vremea când a apărut, asupra intențiilor serioase ale autorului ei. Fără nicio răspundere, fiindcă nu făcea decât să glumească, Erasm punea în evidență neajunsurile de care suferea lumea de atunci, atât în ordinea civilă, cât și, mai ales, în cea religioasă, indicând în același timp, în mod direct, dar nu mai puțin limpede, calea ce putea duce la îndreptarea lor. De sub boneta cu clopoței a bufonilor, pe care o purta pe cap Nebunia cea plină de haz, apărea privirea îngrijorată a Înțelepciunii, care căuta, plină de neliniște, mai binele dorit de toată lumea. Puternicii zilei, atât cei politici, cât și, mai ales, cei eclesiastici, puteau să vadă în sfârșit ce aveau de făcut. Necesitatea reformelor, în toate, dar mai ales în Biserică, ieșea astfel la iveală, în opera glumeață a lui Erasm, cu mai multă putere de

convingere decât în operele serioase care mai îndrăsneau să le ceară. Şi fiindcă am zis că „Elogiul Nebuniei" a pregătit apariţia protestartismului, ca mişcare religioasă, să ne îndreptăm mai întâi privirea în această direcţie.

O reformă a Bisericii îi părea, lui Erasm, nu numai necesară, dar şi urgentă. El n'o înţelegea însă cum aveau s'o înţeleagă, după el, Luther, Calvin, Zwingli, şi ceilalţi protagonişti ai protestantismului. El nu voia o schismă, şi cu atât mai puţin o serie de schisme, care să rupă unitatea religioasă a lumii creştine, — singura unitate spirituală ce se putuse realiza până atunci, în partea civilizată a omenirii, şi care trebuia, nu numai păstrată, dar şi întărită. Nu se făcuse oare, cu vreo jumătate de veac mai înainte, la conciliul din Florenţa, încercări de a se întregi acea unitate, prin unirea bisericii ortodoxe cu cea catolică ? Şi nu dovedea acea încercare că unitatea spirituală a lumii era necesară, pentru înlăturarea conflictelor ideologice, care luau uneori forme violente, ducând la lupte civile sau la războaie între naţiuni ? Erasm prevedea astfel că reforma Bisericii, pe care o credea necesară, putea să facă, dacă lua calea schismelor, mai mult rău decât bine, aruncând omenirea în frământări ideologice şi, poate, în convulsiuni războinice, care să-i impună suferinţe mult mai mari decât abuzurile ierarhiei eclesiastice. Ceea ce-l îngrijora, din acest punct de vdere, era fanatismul şi intoleranţa, care erau vechi de sigur, ca defecte sufleteşti, dar care nu scăzuseră cu relativa înaintare a omenirii în civilizaţie, iar nevoia de independenţă a Renaşterii, agravând unele din luptele de idei, le făcuse să crească. Erasm voia astfel să reducă, întru câtva, caracterul doctrinar al creştinismului, dându-i un înţeles omenesc mai simplu, mai firesc şi, în acelaş timp, mai larg, asupra căruia să se poată cădea mai şor de acord, aşa încât discuţiile asupra dogmelor să nu mai pară necesare. Un lucru nu se poate pune la îndoială, zicea el : că ceea ce face dintr'un om un creştin adevărat, nu este atitudinea teoretică pe care o ia în problemele încurcate şi obscure ale scolasticei teologice, nici modul cum se închină, în practica rituală, la icoanele sfinţilor, nici rugăciunile pe care le repetă zilnic după tipicul tradiţional ; este numai modul cum se poartă cu semenii săi. „Quintesenţa religiei noastre" — continuă Erasm, întru susţinerea punctului său de vedere, — „o constituesc pacea şi concordia". Iar sentimentele prin care se manifestează această „quintesenţă" în sufletul creştinului adevărat, sunt iu-

birea aproapelui și respectul tuturor intereselor lui legitime. Cine trăiește, animat de asemenea sentimente, în pace și concordie cu semenii săi, este creștin adevărat, ori cum ar interpreta dogmele tradiționale, — chiar dacă le-ar interpreta greșit. Căci adevărul adevărat nu-l poate ști decât Dumnezeu ; numai El singur nu greșește niciodată. Oamenii pot greși în toate, adică și în interpretarea cărților sfinte. Dar greșelile de acest fel nu le pot lua calitatea de creștini, pe care le-o conferă sentimentele și purtarea lor, unii față de alții. Tot așa, nu le poate lua această calitate eventuala neobservare a ceremoniilor rituale, când sunt împiedicați de împrejurări neprevăzute. Creștinii cei mai buni nu sunt nici cei ce se închină regulat la icoanele sfinte și aprind lumânări dinaintea lor, la sărbătorile din calendar. Nu sunt nici cei ce fac pelerinaje la mormintele sfinților sau la raclele cu osemintele lor. Sunt cei ce trăiesc în pace și concordie cu semenii lor, și, având față de ei sentimente de iubire și de respect, se străduesc, când pot, să le facă bine, abținându-se totdeauna de a le face rău.

Aceste idei le-a desvoltat Erasm într'o lucrare specială, intitulată „Enchiridion militis christiani“ (Manualul creștinului militant), care avea un caracter ocazional. O doamnă din societatea bună i se plânsese că bărbatul ei, de și se ducea regulat la biserică, îndeplinind conștiincios obligațiile exterioare ale cultului tradițional, nu era totuși, în viața lui interioară, destul de evlavios ; ea se temea, astfel, că îi lipsea „credința adevărată“, singura care îi putea asigura mântuirea sufletului. Spre a o liniști, Erasm a scris „Manualul“ de care e vorba, — și care a devenit în scurtă vreme o carte populară, în toată puterea cuvântului, fiindcă propovăduia un creștinism scăpat de tirania dogmelor complicate și obscure ale tradiției, precum și de povara, adesea incomodă, a ceremoniilor rituale, un creștinism simplificat, interiorizat și umanizat, care nu mai era o teologie anevoie de înțeles, ci o morală lesne de urmat. Iar motivarea acestei concepții se întemeia pe faptul, ce nu se putea pune la îndoială, că Isus Cristos n'a fost, ca om, un mare învățat, un teolog emerit, și n'a avut cu apostolii săi discuții savante asupra dogmelor nouei religii, care nu se constituise încă. Ei nu le spunea decât lucruri simple, firești, omenești. Ce voia el ? Să mântuiască omenirea, punând capăt relelor ce o băntuiau, în viața ei pământească, expunând-o și la o situație grea în viața de apoi. Cum li se putea însă pune capăt ? Nu era

decât un mijloc : înlăturându-se cauzele care le produceau. Acele cauze erau : lipsa de pace şi bună înţelegere între oameni, atitudinea ostilă pe care o luau ei unii faţă de alţii, complicându-şi astfel vieaţa cu opoziţii şi antagonisme, cu discuţii şi lupte, şi îngreuiându-şi-o cu suferinţe inutile. Care putea să fie, atunci, leacul ? Nu putea să fie decât unul singur : schimbarea totală a atitudinii oamenilor, unii faţă de alţii. Isus Cristos a dat astfel, fiecăruia, sfatul în care se rezumă totul : „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuşi". Şi a vorbit ca un adevărat Dumnezeu. Căci atât era de ajuns ca să pună capăt tuturor relelor şi să scape pe oameni de primejdia de a mai păcătui. In adevăr, cine iubeşte pe aproapele său ca pe sine însuşi nu poate voi să-i facă rău, cum nu poate voi să-şi facă rău sie însuşi; nu poate voi decât să-i facă bine cum voieşte să-şi facă bine sie însuşi. Iacă sensul adevărat, adânc omenesc, al creştinismului, — sens pe care teologii, cu scolastica lor complicată şi obscură, cu „judaismul lor steril", cum zicea Erasm însuşi, n'au făcut decât să-l denatureze, transformându-l într'un isvor nesecat de controverse ideologice, din cauza cărora, în loc să ajungă a trăi în pace şi concordie, creştinii au ajuns a se duşmăni, a se urî, şi chiar, din nefericire, a se războiu unii cu alţii.

Spre a scăpa creştinismul de apăsarea grea a dogmelor, care îi împiedica desvoltarea firească, spre a-l scoate mai ales din nămolul comentariilor scolastice ale teologilor, Erasm s'a gândit că mijlocul cel mai potrivit ar fi fost să pună la dispoziţia tuturor, în toată puritatea lor luminoasă, isvoarele lui primitive. Vieaţa şi activitatea lui Isus Cristos aşa cum o povestiseră, cu simplitatea lor nemeşteşugită, evangheliştii, în Noul Testament, trebuiau să poată fi urmărite, nu numai de preoţii şi de călugării cunoscători ai limbilor vechi, ci şi de oamenii simpli, în limbile lor naţionale. Traducerea textelor vechi, greceşi latine, în limbi moderne, devenea astfel o necesitate imperioasă. Pentru ca acest scop să poată fi atins, însă, în cele mai bune condiţii, trebuiau revăzute mai întâi textele vechi, spre a fi curăţate de erorile ce puteau cuprinde. Prima versiune latină a textului grec primitiv, „Vulgata", fusese făcută de mult, de oameni bine intenţionaţi de sigur, dar care nu erau filologi. Erasm şi-a luat dar această sarcină prealabilă şi, în 1516, editorul său Froben, din Basel, i-a publicat, — fără ultimele corecţiuni ce mai erau necesare, — textul grec şi traducerea latină a Noului Testament. Că această publicaţie nu pornea din

vreo intenție revoluționară, o dovedea autorul dedicând-o papei Leon al X-lea. După versiunea latină a lui Erasm a tradus apoi Luther Noul Testament în limba germană, aducând astfel maselor populare, ce vorbeau această limbă, un mare serviciu.

Prin aceste trei lucrări mai ales, — Elogiul Nebuniei, Manualul creștinului militant și editarea Noului Testament, — a ajuns Erasm să fie mai cunoscut și mai prețuit, în cercuri mai întinse. Celelalte lucrări ale lui, oricâtă valoare aveau, interesau numai pe învățații specialiști, — în deosebi pe filologi. Așa erau bunăoară numeroasele ediții ale clasicilor greci și latini. Prin cele trei lucrări menționate, însă, Erasm devenise oarecum purtătorul de cuvânt al tuturor celor ce simțeau nevoia unei înnoiri sufletești, și care păreau a fi, pe acea vreme, foarte numeroși. Și popularitatea, pe care și-a câștigat-o astfel, a crescut din an în an, luând în cele din urmă proporții fără precedent. Cum zice Stefan Zweig: „Prin acestei trei lucrări, Erasm și-a cucerit epoca. A dat generației sale cheia problemei ce o frământa; iar modul calm, inteligibil pentru toți, omenesc, cu care îi expunea chestiile cele mai neliniștitoare, i-a atras nenumărate simpatii. Omenirea arată totdeauna o recunoștință deosebită celor ce cred în posibilitatea unui progres întemeiat pe rațiune. Se înțelege dar entuziasmul de care a fost cuprins noul veac, când a aflat că exista în Europa un om care, în opoziție cu călugării exaltați, cu fanaticii porniți pe certuri, cu sceptici porniți pe batjocuri, cu încălciții profesori de scolastică, privea din punct de vedere curat omenesc lucrurile ce interesau sufletele tuturor“ [1])

Atunci au început unii și alții, ca să nu zicem toți, să-i solicite concursul. Toți voiau să-l aibă de partea lor, în [illegible]ndele ce-i despărțeau și care-i puteau face, dintr'un moment într'altul, să se încaiere. Carol Quintul i-a oferit un loc în consiliul său intim; Henric al VIII-lea voia să-l atragă în Anglia; Ferdinand al Austriei îl invita la Viena; Francisc I îl chema la Paris, oferindu-i o catedră la Collège de France. Alte câteva universități străine, — vreo cinci, — doreau de asemenea să-l aibă ca profesor. Iar unii oameni bogați, din diferite țări, îi trimiteau daruri. Cu scepticismul binevoitor, dar ironic, al unui înțelept, Erasm primea dovezile de simpatie ale tuturor, fără a se da de partea nimănui. Laudele ce i se aduceau, posturile

1) Op. cit., p. 90, 91.

ce i se ofereau, darurile ce i se trimiteau nu-l puteau face să-şi vândă sprijinul. El era campionul libertăţii de gândire, — şi înţelegea să păstreze, pentru el însuşi cel puţin, acea preţioasă libertate, fără a-i impune nici o mărginire. Unii din biografii săi au văzut în această rezervă o dovadă de oportunism, susţinând că Erasm nu voia să se lase atras în certurile dintre alţii, din care n'avea nimic de câştigat, ba chiar putea să aibă mult de pierdut. Părerea lor e poate prea aspră. Când judecăm purtarea unui om, într'o situaţie oarecare, este o datorie de prudenţă, — nu numai din punctul de vedere al adevărului, ci şi din acela al dreptăţii, — să facem mai întâi ipoteza cea mai puţin rea pentru el. Şi numai dacă nu izbutim, cu ajutorul ei, să găsim explicarea dorită, ne poate fi îngăduit să facem o altă ipoteză, mai rea. Am zis mai sus că, cu spiritul său larg şi conciliant, Erasm nu vrea să facă din reforma creştinismului, ce i se părea şi lui, ca atâtor altora, nu numai necesară, dar şi urgentă, un nou prilej de certuri, care să pună în primejdie relativa unitate spirituală a lumii, atât de anevoie realizată de catolicism. Pentru ca să poată lucra însă, cu oarecare perspective de succes, în această direcţie, pentru ca să poată da tuturor sfaturi de moderaţie şi îngăduinţă, Erasm nu trebuia să ia în mod ostentativ şi intransigent, partea nimănui. Această atitudine care, dat fiind scopul pe care îl avea în vedere, i se impunea în chip firesc, explica poate în deajuns rezerva ideologică, pe care a păstrat-o, nu fără greutate, dar cu hotărîre, în cursul luptelor religioase provocate de pornirile nestăpânite ale protagoniştilor mişcării protestante şi de rezistenţa îndărătnică a bisericii romane. De adausul oportunismului, la care s'au gândit unii, nu era neapărată nevoie. Era drept că cei cei îl credeau necesar aveau, şi ei, o scuză. Atunci când Luther era ameninţat mai serios de fulgerele inchiziţei şi teama că putea fi scos din luptă părea mai îndreptăţită, Erasm, solicitat să-i ia, cu toată autoritatea lui, apărarea, nu s'a putut hotărî să intre, pe faţă şi cu pieptul descoperit, în luptă. Iar motivul pe care l-a invocat a fost că, dacă era inevitabil să se piardă unul, din cei ce credeau în necesitatea unei reforme religioase, nu era indispensabil să se piardă mai mulţi... Sensul acestei motivări, însă, putea să fie cu totul altul decât cel care i se imputa, cu prea multă uşurinţă. Dacă ar fi fost suprimaţi toţi cei ce, sub o formă sau sub alta, făţiş şi violent sau discret şi cu moderaţia cuvenită, susţineau

acea reformă, cum s'ar mai fi putut realiza ea ? Și era poate mai de folos ca mișcarea începută să fie susținută mai departe de către cei ce, prin spiritul lor conciliant, puteau găsi mai ușor ascultare, atât de o parte cât și de alta a baricadelor ce se ridicau, amenințătoare, mai pretutindeni.

VI.

Mai presus de necesitatea unei reforme religioase, umanismul, căruia Erasm îi consacrase întreaga vieață, ducea, în mintea sa, la umanitarism. Iar umanitarismul ducea mai departe, pentru el, pe calea consecinței logice celei mai simple și mai firești, la pacifism. Prin acest aspect al gândirii sale, Erasm, care nu era, în fond, decât un filolog, și-a făcut un loc în mișcarea ideilor politice și sociale din timpul Renașterii. Idealul umanismului, în general, era ridicarea prin cultură a umanității la nivelul superior de vieață la care avea, nu numai dreptul, ci și datoria, să aspire, ca la o stare mai naturală a ei. Ceea ce împiedicase până atunci, și amenința să mai împiedice, multă vreme încă, de atunci înainte, realizarea acestui ideal, era faptul adânc regretabil că omenirea era divizată în popoare diferite, care, vorbind limbi diferite, gândeau în mod diferit, și nu se puteau înțelege decât cu mare greutate, sau nici de cum. Ca atare, ele rămâneau închise în granițele politice ale statelor pe care le formau, și care, în numele unor pretinse interese opuse, se dușmăneau reciproc, ajungând chiar, destul de adesea, la războaie sângeroase și ruinătoare. Creștinismul încercase să îndrepteze această stare de lucruri, atât de întristătoare, realizând, în parte cel puțin, unitatea spirituală a omenirii, prin uniformitatea credinței. Dar. încercarea lui nu izbutise decât într'o foarte mică măsură, din cauză că cei mai mulți din reprezentanții lui autorizați puseseră teologia dogmatică, cu discuțiile ei nesfârșite, care divizau pe oameni, făcându-i ostili unii altora, mai presus de înțelesul general al învățăturilor Mântuitorului, care propovăduia oamenilor pacea și buna înțelegere, pe temeiul iubirii lor reciproce. Și gândindu-se la dușmăniile dintre Francezi, Englezi, Germani, Italieni, etc., Erasm se întreba, dezolat : „Pentru ce ne despart aceste nume, când ne unește numele de creștini ?“ Iar în mica sa scriere „Querela pacis“, asupra căreia vom reveni ceva mai departe, formula principiul umanitarismului, zicând, scurt

şi lapidar: „Lumea întreagă este patria noastră, a tuturor", — cuvinte ce au permis să i se aducă acuzarea că era un „internaţionalist", care voia să desfiinţeze naţiunile...

Realitatea era însă alta. Erasm nu se gândea nicidecum să facă ceea ce nu era cu putinţă, să suprime adică deosebirile naturale dintre naţiuni. El voia numai să apropie pe oamenii de pretutindeni printr'un minimum de idei comune, cu privire la rostul vieţii lor şi la condiţiile în care o puteau trăi mai bine. Iar la aceste idei comune, voia să mai adauge şi unele sentimente comune, privitoare la raporturile dintre oameni, — sentimente, dacă nu de iubire şi de respect, cel puţin de îngăduinţă şi de milă, pentru ca, chiar dacă nu şi-ar face, unii altora, nici un bine, să nu-şi mai facă măcar nici un rău. Diferenţele naţionale, — gândea Erasm, — intrau, pe semne, în planul creaţiunii; ele n'ar fi existat, de sigur, dacă atotputernicul Creator nu le-ar fi voit. Diversitatea domnea de altfel pretutindeni, pe pământ. Dumnezeu nu crease numai un fel de plante şi numai un fel de animale; dece ar fi creat dar numai un fel de oameni? Era prin urmare în ordinea naturii să existe mai multe specii de oameni, aşa cum existau mai multe specii de plante şi de animale. Era totuşi o deosebire, ce scăpa din vedere celor mai mulţi, şi care era esenţială, din punctul de vedere din care considera Erasm lucrurile. Diferitele specii de plante nu se duşmăneau reciproc şi nu se distrugeau unele pe altele, prin acţiuni colective şi sistematice, cum erau războaiele dintre naţiuni. Animalele se încăierau, era drept, destul de adesea, dar o făceau numai prin conflicte individuale, când îşi disputau alimentele sau femelele, — conflicte ce nu se puteau compara, nici pe departe, cu pornirile în masă ale armatelor organizate, în războaiele dintre naţiuni. Animalele aveau, apoi, scuza că erau stăpânite, exclusiv, de instinctele şi pornirile afective, cărora nu le putea pune un frâu raţiunea, fiindcă n'o aveau. Oamenii nu mai puteau invoca această scuză. Lor le-a dăruit Dumnezeu raţiunea, — de care însă, din nefericire, nu se serveau decât ca să facă mai mult rău, organizându-şi mai bine armatele, pentru ca operaţiile lor să fie mai sângeroase şi mai devastatoare.

Ce rămânea atunci de făcut, ca necesitate a momentului, pentru o îndreptare, oricât de relativă, a lucrurilor? Deocamdată, popoarele nu se puteau înţelege între ele, în mod direct, în lipsa unei limbi comune şi, mai ales, în lipsa unei puteri de judecată mai desvoltate, care să le lumineze mai bine asupra intereselor

lor. La asemenea mijloace de înțelegere aveau să ajungă ele cândva, prin cultură. Dar pentru așa ceva era nevoie de timp, de mult timp încă. Până atunci, nu rămânea de cât ca „mai marii" lumii — împărații, regii, principii, cu autoritatea lor politică, pe deo parte, și papii, cardinalii, episcopii, cu atutoritatea lor religioasă, pe de alta, — să se înțeleagă între ei, după dreptate și cu omenie, ca să pună odată capăt războaielor, — sau cel puțin să le reducă frecvența, durata și întinderea. In patru sau cinci rânduri, Erasm a îndrăznit să se adreseze unora din acești „mai mari" ai lumii, spre a-i îndemna, prin câteva scrieri ocazionale, să-și ia o asemenea sarcină, binefăcătoare. In 1504, a făcut apel la Filip cel frumos, regele Franței ; în 1514, la episcopul din Cambrai ; în 1515, a scris disertația întitulată „Dulce bellum inexpertis" ; în 1516, a trimis lui Carol Quintul un memoriu destinat să-i arate care erau datoriile unui suveran, nu numai creștin, ci și evlavios ; în 1517, în sfârșit, a publicat scrierea, pe care am menționat-o adineaori, faimoasa „Querela pacis". In această din urmă lucrare, Erasm, personificând pacea, o punea să se plângă, lumii întregi, că se vedea nesocotită, alungată de pretutindeni, călcată în picioare de toate popoarele. Iar plângerea ei era atât de umilă, în cât începea cu o scuză a îndrăsnelii pe care o lua : „Acolo am ajuns, că se socotește ca dobitocesc, nebunesc, necreștinesc lucru să deschidă cineva gura împotriva războiului". Și scuza continua prin invocarea autorității acelora dintre autorii clasici, care îndrăsniseră încă din antichitate, să apere pacea. Cicerone bunăoară zisese că o pace, chiar nedreaptă, era totdeauna mai bună decât un război, chiar când cei ce-l provocau îl considerau ca foarte drept. Căci războiul, prin chiar natura lui, nu putea fi decât nedrept, întrucât nu atingea pe cei ce-l pregăteau și-l deslănțuiau, ci pe cei ce n'aveau nici o vină, apăsând cu toată greutatea lui, asupra maselor populare, care trebuiau să dea munca, banii și soldații. Oamenilor nevoiași ce le compuneau nu le foloseau la nimic victoriile ; lor nu le rămânea, după un război câștigat, decât doliul, boala, mizeria. Câștigul nu era decât al celor mari, care nu duseseră greul și nu suferiseră nimic; ei se „umpleau de glorie" și nu-și mai încăpeau în piele de mândrie. Dar fericirea lor avea un mare, un enorm, un dureros cusur : făcea nefericirea a mii și mii de oameni. De altfel, ideii de violență, în război, nu trebuiea să i se asocieze niciodată ideea pe justiție. Căci dreptul, ca și adevărul, putea avea mai multe aspecte, după punctele de vedere din care era

considerat. Când dar un suveran voia să înceapă un război, nu trebuia să invoace nicidecum „dreptul" său. Căci care suveran nu era convins, într'o asemenea situaţie, că dreptatea era de partea sa ? In sfârşit, chiar şi atunci când, după o îndelungată şi matură chibzuinţă, i se părea totuşi celui ce voia să dezlănţuiască un război, că avea, în adevăr, dreptate, el nu trebuia totuşi să uite că nu violenţa era chemată să hotărască în materie de drept. Căci niciodată violenţa nu poate duce la o soluţie definitivă. Un război duce mai totdeauna la un altul, — sau chiar la mai multe, — nu numai că nu îndreptează adică nimic, dar dimpotrivă măreşte răul, întinzându-l, în spaţiu şi timp, şi agravându-l, prin acumularea consecinţelor. In sfârşit, plângerea păcii, din lucrarea de care ne ocupăm, se încheie cu un apel călduros şi stăruitor la intelectualii tuturor popoarelor, a căror datorie de căpetenie este ca „absurdităţii bestiale şi anticreştine" a războiului, să-i opună cu tărie ideea unei umanităţi superioare diferendelor naţionale şi, mai ales, concepţia unei religii universale a păcii şi concordiei.

Că această din urmă concepţie putea să devină, cu vremea, adevăratul creştinism, la care aspirau naturile religioase mai alese, o dovedea, pentru Erasm, faptul că o susţinuse cel mai mare din părinţii bisericii, — sfântul Augustin însuşi. Dacă ea nu izbutise a se realiza, vina era a celor ce avuseseră sarcina de a conduce evoluţia religioasă a veacurilor următoare. In lăcomia lor de putere temporală, vicarii lui Isus Cristos, uitând cu totul că el zisese „împărăţia mea nu e din lumea aceasta", sacrificaseră ideea augustiniană a „păcii creştine universale", ca să-şi poată întemeia, prin războaie, — absurdul stat papal. Vina aceasta era poate cea mai mare din câte îngrămădiseră, în sarcina lor, conducătorii creştinismului. Ei nesocotiseră voinţa Mântuitorului, care dase apostolilor, şi celor ce aveau să ducă mai departe opera începută de ei, sfatul, care era în realitate o poruncă : „pacea să fie, pretutindeni, cu voi". Putea oare să se împace cârja lor de păstori sufleteşti cu sabia lor de cuceritori lumeşti ? Se puteau oare împăca mitra cu casca, evanghelia cu scutul ? Puteau oare ieşi din aceeaşi trâmbiţă cuvântul potolitor al lui Dumnezeu şi îndemnul răsvrătitor al diavolului ? Preotul-soldat era cea mai odioasă din contradicţiile de care putea fi capabilă, adică culpabilă, mintea omenească...

Partea cea mai interesantă, însă, din motivarea obligaţiei pe care o impunea Erasm intelectualilor, de a lupta pentru rea-

lizarea păcii universale, era cea care privea mecanismul războaielor, ca fenomene politice și militare. Cauza lor adevărată nu era pornirea spre violență, cu necesitatea de a recurge, pentru satisfacerea ei, la forță, — pornire care se găsea, ca o moștenire străveche, de pe vremea canibalismului primitiv, ascunsă în sângele tuturor oamenilor. Cauza lor adevărată o constituiau ideile ce se puneau în serviciul acelei porniri animalice, spre a o lumina, organiza și conduce, în desfășurarea ei. „Instinctul violenței" nu era, prin el însuși numai, o primejdie socială. El nu ducea, de obiceiu, decât la izbucniri individuale, care, oricât erau de penibile, n'aveau prea mare importanță. Chiar și atunci când se produceau fenomene de contagiune mintală, așa încât pornirile individuale către violență luau forme sociale, ele nu ducea de cât la înjghebări pripite de bande nedisciplinate, anarhice, compuse din oameni care nu știau decât să distrugă ceva, orice ar fi fost, fără să urmărească vreun scop constructiv, în lipsa căruia agitațiile lor se potoleau destul de repede. Numai când intervenea o ideologie, care să le lumineze calea, să le organizeze acțiunea și să le pună dinainte un scop determinat, către care să se îndrepteze în mod continuu, până la atingerea lui, numai atunci frământările haotice de acest fel luau forma revoluțiilor propriu zise, fiindcă numai atunci bandele anarhice, având o organizare , se puteau preface în „partide", având o disciplină, puteau da naștere unor „armate", și, urmărind un scop de realizat. nu se mai puteau opri la mijlocul drumului, pe care trebuiau să-l străbată până la capăt. Nu pornirea pură și simplă către violență, așa dar, deși era adânc îndrădăcinată în natura omenească, a fost cauza de căpetenie a nenumăratelor conflicte, atât de sângeroase și de pustiitoare, ce au bântuit atât de adesea, în trista ei istorie, omenirea. De vină au fost ideile ce le-au deslănțuit, le-au organizat și le-au condus desfășurarea. Căci dacă instinctele animalice și, în general, pornirile afective pun în mișcare pe oameni, direcțiile în care se îndreptează mișcările lor atârnă de ideile pe care le au și care îi călăuzesc. De aceea, este o datorie de căpetenie a învățaților de toate categoriile să lucreze cu stăruință la luminarea oamenilor, a căror judecată este încă turbure, ca să-i aducă a-și da seamă că un viitor mai bun nu pot aștepta ei decât dela realizarea unei unități sufletești, care să le permită în sfârșit, tuturor, să trăiască în pace și bună înțelegere. în cultul desinteresat al adevărului, al binelui și al frumosului.

Piedica cea mai însemnată, ce se ridică în faţa acestei datorii a intelectualilor este, — zice Erasm, — fanatismul, căruia, spre a-i lămuri natura, îi dă o definiţie curioasă. „Fanatismul este un bastard al spiritului şi al violenţei". Ca să-şi impună, în mod exclusiv, părerile, pe care le consideră ca fiind „singurele" adevărate, spiritul se împreunează cu violenţa. Iar din această împreunare nefirească, şi deci nelegitimă, ia naştere, ca un bastard, fanatismul, a cărui principală caracteristică este intoleranţa. Pentru un fanatic, nimeni n'are dreptul să fie de altă părere decât cea pe care o preconizează el, şi intoleranţa lui tinde a înăbuşi, cu ameninţarea unor măsuri drastice, orice veleitate, a oricui, de a o încerca. Iar dacă unii îndrăsnesc, totuş, s'o facă, sunt aspru pedepsiţi, — cu puterea pe care fanatismul se străduesţe totdeauna s'o aibă la dispoziţie. Aşa este bunăoară „braţul secular", pe care Biserica îl pune în mişcare oridecâteori i se pare că e necesar, — ceea ce i se întâmplă destul de adesea.

Sub miile de forme pe care le-a luat, după timpuri şi împrejurări, această intoleranţă a fanatismului a fost principala cauză care a împiedicat desvoltarea omenirii. A împiedicat, în primul rând, progresul adevărului, de care atârnă, ca de o condiţie indispensabilă, toate celelalte forme ale progresului. Ideile nouă, ce apăreau din când în când, încercând să lămurească mai bine, fie mecanismul fenomenelor naturii, fie rosturile vieţii omeneşti, erau considerate, mai totdeauna, ca greşite. Iar atitudinea, hotărît negativă şi nu mai puţin ostilă, pe care o luau faţă de ele autorităţile consacrate, atât cele politice cât şi, mai ales, cele religioase, convenea inerţiei intelectuale a oamenilor. Intrucât turburau vechile lor deprinderi, „noutăţile" erau privite, şi de ei, cu neîncredere. Această atitudine era însă foarte dăunătoare, fiindcă îngreuia foarte mult progresul adevărului. Mai întâi, nu toate ideile vechi, la care ceice le aveau ţineau atât de mult, erau adevărate ; a dovedit-o în chipul cel mai neîndoios faptul că cele mai multe din ele au fost părăsite, încetul cu încetul. Apoi, nu toate ideile nouă erau false ; a dovedit-o în chipul cel mai neîndois faptul că cele mai multe din ele au devenit, ulterior, adevăruri indiscutabile.

Aşa fiind, — zicea Erasm, trecând dela critica a ceea ce fusese până atunci la stabilirea a ceea ce trebuia să fie de atunci înainte, — e o datorie elementară, nu numai de dreptate teoretică, dar şi de utilitate practică, să nu se mai împiedice, sub nicio formă, libera manifestare a ideilor nouă. Unele din ele pot să

fie greșite, dar altele pot să fie întemeiate. Adevărul sau falsitatea lor nu le pot hotărî decretele unor autorități, a căror competență, în unele privințe cel puțin, poate fi pusă la îndoială ; nu le poate hotărî decât confruntarea lor, atentă, stăruitoare și repetată, cu realitățile la care se referă. Iar acea confruntare trebuie să rămână rezervată oamenilor competenți, din domeniile respective de cercetări, și trebue să fie liberă. Erasm susținea astfel, alături de atâția din cugetătorii Renașterii, necesitatea experienței, independente și neprevenite, în căutarea adevărului, și. prin aceasta, în progresul omenirii către forme mai bune de viață.

Fanatismul trebuia dar înlăturat, cu orice preț, ca o mare primejdie, care, prin proporțiile, din ce în ce mai supărătoare pe care le lua, amenința din ce în ce mai serios viitorul lumii. El era cel ce turbura veeinic pacea, împărțind pe oameni în „adepți" și „adversari", adică în prieteni și dușmani, sau, ceea ce era și mai grav, în „drept-credincioși" și „heretici". Ne recunoscând decât părerile sale proprii, fanatismul recurgea la măsuri odioase, — ca censura și inchiziția, ca rugul și eșafodul, — ca să înăbușe părerile celorlați, restrângând, cu o brutalitate barbară, libertatea lor de gândire. Fanatismul se înfățișa astfel ca fiind „demonul parțialității" și „dușmanul ereditar al universalității". Fiind, el însuși, prizonierul ideilor sale, fanatismul voia să târască și să închidă în temnița sa întreaga omenire. Atitudinea ce se impunea prin urmare intelectualilor, întrucât aveau conștiința datoriei lor de a lucra la realizarea unității spirituale a omenirii, era, după Erasm, să privească cu simpatie și, mai ales, cu îngăduință, toate ideile care circulau în timpul lor — nu numai pe cele nouă, ci chiar și pe cele vechi, — lăsând pe cei ce le susțineau să-și arate, în deplină libertate, motivele pentru care le credeau adevărate. Nu trebuiau să permită însă nimănui să-și impună cu forța părerile, nici, mai ales, să înlăture cu forța părerile altora. Firește, intelectualii ce luau o asemenea atitudine puteau să aibă, și ei, preferințele lor ; unele idei puteau să le pară, pentru motive de ordine rațională sau de ordine afectivă, mai satisfăcătoare, pentru nevoile lor sufletești, decât altele Nu trebuiau însă. în asemenea cazuri, să caute a impune și altora preferințele lor, susținându-le cu prea mult zel. Cel ce, în expunerea ideilor pe care le avea, punea prea multă căldură. trebuia să se gândească, cu grijă, că aprindea astfel în sufletele, mai pornite, ale altora un foc, ce putea da naștere unui incendiu

devastator. Conştiinţa că puteau contribui la agravarea neînlegerilor dintre oameni, că puteau deslănţui un război spiritual, sau chiar unul material, nu trebuia să părăsească niciodată pe intelectualii, pe care un temperament mai pornit îi împingea la propagandă şi prozelitism, în forme mai accentuate. Erasm se arăta astfel şi în teorie, nu numai în practică, un partizan convins al măsurii şi moderaţiei, sau, cu un singur cuvânt, al prudenţei, spre a evita primejdia ca binele urmărit să nu înteacă cumva, prin efectele lui dăunătoare, răul de înlăturat.

In opera sa cunoscută „Die Kultur de Renaissance in Italien", Burchhardt susţinea că, la sfârşitul veacului al XV-lea şi la începutul celui următor, creştinismul tindea a se transforma, din ce în ce mai mult, la unii cugetători cel puţin, într'o religie naturală, pierzându-şi caracterul dogmatic tradiţional, care era revelat, şi prin urmare supranatural. Iar la o asemenea transformare ducea, mai ales, influenţa neoplatonismului propovăduit de Marsilio Ficino şi de Pico della Mirandola, ca reprezentanţi ai Academiei platonice din Florenţa.[1]) In recenta monografie consacrată lui Erasm, aruncând o privire mai generală asupra umanismului, pe care îl reprezenta el, Ştefan Zweig susţine că creştinismul umaniştilor europeni suferea, în aceeaşi perioadă de timp, o evoluţie analoagă. El se reducea din ce în ce mai mult, cum se vedea în deosebi la Erasm, la cultul umanităţii, la idealul înălţării ei treptate în spre un nivel superior de unitate sufletească, de solidaritate şi armonie, de pace şi bună înţelegere. Iar instrumentul acestei transformări, menite să facă „umanitatea din ce în ce mai umană", nu putea fi decât cultura Căci numai oamenii inculţi, ignoranţi, incapabili să reflecteze, se lăsau în voia instinctelor primitive, devenind jucării inconştiente ale pornirilor pătimaşe, pe care le deslănţuiau, în sufletele lor întunecate, împrejurările. Oamenii culţi, dimpotrivă, nu se lăsau împinşi, tot atât de uşor şi de repede, pe calea violenţei; gândirea le întârzia cel puţin, când nu le-o împiedica cu totul, acţiunea, — dacă tindea în adevăr a se îndrepta într'o acemenea direcţie, — permiţându-le astfel să-şi stăpânească pornirile afective prea grăbite. Pe această cale, umaniştii din perioada de care vorbim au ajuns, — cum zice Stefan Zweig, — să „substitue" ideii religioase propriu zise ideea unei ascensiuni, treptate şi lente, dar sigure şi irezistibile, a omenirii către un nivel supe-

1) Cf. Op. cit., vol. II, capitolul final.

rior de viață sufletească. Grație lor, idea progresului, înainte de a fi preconizată de evoluționiștii din veacul al XIX-lea, ca o metodă științifică, a reprezentat un ideal moral, pe care s'a întemeiat, în bună parte, mișcarea culturală a veacului al XVIII-lea. Mai mult încă, — adaugă scriitorul german, — ideile lui Erasm au devenit, în multe privințe, principiile de căpetenie ale ordinei sociale moderne. [1])

Impins de admirația sa pentru umanistul pe care îl studiase, și care a fost în adevăr una din figurile însemnate ale Renașterii. Ștefan Zweig merge poate prea departe în prețuirea meritelor lui. In fața afirmării sale că ideile lui Erasm au devenit, în multe privințe, principiile de căpetenie ale organizării sociale moderne, suntem siliți, să facem unele rezerve. Un principiu de căpetenie al organizării sociale moderne este democrația. Și Erasm n'a fost un partizan al acestui regim politic. Ascensiunea omenirii către un nivel superior de viață sufletească, pe care o preconiza el, nu putea porni din păturile ei de jos, — oricât s'ar fi părut că nu putea fi altfel, întrucât o „ridicare" — nu se poate concepe, din punct de vedere geometric, decât ca o mișcare de jos în sus. Maselor populare le lipsea însă puterința să provoace și să întrețină o asemenea mișcare. Ascensiunea la care se gândea Erasm nu se putea realiza decât prin cultură, și masele populare erau lipsite, — în cea mai mare parte a lor cu totul, — de cultură. Ori cât putea să pară dar de curios, mișcarea de care era vorba trebuia să urmeze direcția inversă: de sus în jos. Clasele superioare singure puteau, prin cultura lor, să facă cele ce se arătau necesare, în fiece perioadă de timp, pentru ridicarea maselor populare. Căci era evident că „cei de jos" nu se puteau ridica singuri, numai cu mijloacele lor, la nivelul „celor de sus". Era datoria celor din urmă să ridice pe cei dintâi, atât cât era cu putință, la nivelul lor. Așa încât, conducerea vieții popoarelor nu putea fi încredințată decât celor de sus, nu celor de jos. Pentru multă vreme încă organizarea politică a societăților omenești nu putea fi dar decât cea aristocratică, în înțelesul antic al acestui cuvânt de „domnie a celor mai buni". Și poate că era necesar să rămână totdeauna așa. Cu toată ridicarea prin cultură a maselor populare, părea evident că ele nu puteau ajunge decât cu greu, — dacă puteau ajunge vreodată, — să aibă o pregătire intelectuală atât de aprofundată și o

1) Op. cit., p. 118.

desvoltare morală atât de înaintată, ca acelea ale micii minorităţi de sus. Maximul înţelegerii obiective şi al desinteresării subiective nu se putea realiza cu mai multă siguranţă, decât în rândurile acelei mici minorităţi, — care însă nu era, pentru Erasm, vechea nobleţă a naşterii, ci noua elită a culturii.

Iar instrumentul de căpetenie al ridicării omenirii, prin cultură, către forme superioare de vieaţă, nu putea fi, pentru el, decât învăţământul. Pregătirea, cât mai îngrijită, a tinerelor generaţii devenea astfel problema capitală a progresului. In fiecare copil se putea ascunde, ca o preţioasă virtualitate, un conducător de mai târziu al vieţii politice, religioase sau ştiinţifice a omenirii, — un împărat, un papă sau un mare învăţat. Această posibilitate nu trebuia scăpată niciodată din vedere de către cei ce aveau în sarcina lor pregătirea tinerelor generaţii. Ei trebuiau să urmărească cu cea mai mare atenţie desvoltarea fiecărui copil, ca să-i facă toate înlesnirile necesare. Erasm atribuia astfel o mare însemnătate unui corp didactic bine selecţionat şi pus în condiţii optime de activitate. Iar spre a-l putea avea, autorităţile nu trebuiau să dea îndărăt în faţa sacrificiilor financiare. N'aveau decât să facă economii în alte părţi. Nu fără amărăciune relevă Erasm, între altele, prea marele număr al demnitarilor eclesiastici, care absorbeau o bună parte din mijloacele materiale ale popoarelor. Şi nu numai pe treptele de sus ale ierarhiei bisericeşti, ci chiar şi pe cele de jos. Erau bunăoară biserici la care funcţionau, pe lângă preoţii parohi, câte trei sau patru „canonici", cu lefuri de câte trei şi patru sute de „fiorini de aur" pe an, şi a căror utilitate nu se vedea nicidecum. Un profesor bun avea însă o cu totul altă valoare; el putea să facă, pentru progresul omenirii, mai mult decât o sută de canonici sau decât o duzină de episcopi. Era dar datoria autorităţilor să procure tinerimii profesori cât mai aleşi, fără a cruţa cheltuelile. Un profesor de seamă trebuia adus, cu oricâte sacrificii, de ori unde, chiar şi dela capătul lumii, şi trebuia legat „cu lanţuri de aur" de locul unde era chemat să lucreze. Iar şcoalele trebuiau înmulţite progresiv, pe măsură ce se pregăteau profesorii indispensabili, şi înzestrate, larg, cu tot ce le trebuia. — în primul rând cu cărţile necesare, în fruntea cărora Erasm, ca umanist, punea operele autorilor clasici, din toate domeniile culturii omeneşti.

VII.

Când atacurile îndreptate în contra abuzurilor bisericii de către protagoniștii mișcării protestante, în frunte cu Luther, Calvin, Zwingli și adepții lor, au luat proporții mai mari și forme mai violente, Erasm s'a văzut pus, pe neașteptate, într'o situație grea. Părțile în conflict îi cereau să intervină, u prestigiul și autoritatea de care se bucura, în discuțiile ce se desfășurau din ce în ce mai aprig, — fiecare sperând că avea să se pronunțe în favoarea ei. Protestanții știau că marele umanist relevase, înaintea lor, neajunsurile de care suferea biserica romană, cerând, în forme indirecte, dar nu mai puțin clare, îndreptarea lor; ei vedeau astfel într'ânsul un precursor al reformei pe care o pregăteau, și-l socoteau dator să le vină în ajutor. Iar catolicii știau că el nu aproba radicalismul exclusivist al protestanților, care tindeau la o ruptură, deplină și definitivă de „sfântul scaun", amenințând astfel unitatea lumii creștine. S'a observat de mult că, în conflictele dintre oameni, adversarii, mai ales atunci când, prea porniți fiind, nu se pot înțelege direct, simt nevoia să recurgă la intervenția unui om imparțial, la adăpostul căreia să-și poată susține mai bine părerile. Și Erasm își făcuse, prin rezerva și măsura, pe care le punea în toate manifestările sale, reputația unui om imparțial. Tocmai de aceea însă, nu putea interveni; nu vedea posibilitatea să ia apărarea nici uneia din părți, în conflictul de care era vorba; nu putea aproba nici pornirea prea violentă a protestanților, nici îndărătnicia prea arogantă a catolicilor. Iar această atitudine, care nu era decât prudentă, care nu era decât negativă, ne manifestându-se prin nicio apreciere neplăcută pentru vreuna din părțile ce-i solicitau intervenția, a avut un efect cu totul neașteptat: Erasm a început a fi atacat și de protestanți și de catolici. Și unii și alții susțineau că cine nu era cu ei era în contra lor, așa încât, considerându-l, deopotrivă, ca adversar, nu i-au cruțat loviturile.

Nu putem, firește, să trecem în revistă pe toți cei ce l-au atacat, de o parte și de alta, și să examinăm motivele pe care le invocau. Ne mărginim a indica vreo câțiva, — și anume pe aceia ale căror atacuri aveau o legătură oarecare cu concepțiile lui teoretice. In fruntea lor trebue să punem, atât din acest punct de vedere cât și din cel cronologic, pe Albertus Pius, prin-

cipe de Capri, un catolic fanatic şi, altfel, un om dubios. El fusese mai întâi ambasador al împăratului Carol al V- lea pe lângă Sfântul Scaun. Când însă a izbucnit războiul dintre acest împărat şi papa Clemens al VII-lea, şi-a părăsit patronul politic de până atunci şi s'a pus în serviciul regelui Franţei. Ceea ce îl distingea mai ales, de atunci înainte, era o ură neîmpăcată în contra Germanilor, printre care punea şi pe Erasm. Şi ataca mai ales, dintre concepţiile lui, pe aceea a ridicării, prin cultură, a maselor populare, la un nivel superior de vieaţă. Iar ca să dovedească absurditatea acestei concepţii, pe care o declara dăunătoare, lua ca exemplu pe Germani. La ce-i dusese, pe ei, relativa lor înaintare în cultură, prin răspândirea şi accentuarea influenţei umanismului, — cu Georg Purbach, Iohannes Müller (Regiomontanus), Bernhard Walther, Iohannes Wessel, Iohannes Rucherath, Rudolf von Langen, Rolef Huysmann (Rudolf Agricola) — şi alţii ? [1]) Nu-i dusese decât la revoltă în contra ierarhiei tradiţionale a Bisericii şi la herezie în materie de credinţă. N'ar fi fost oare mai bine ca un asemenea popor primitiv să fi rămas în starea lui iniţială de ignoranţă, care îi lua cel puţin posibilitatea de a deveni primejdios ? In orice caz, furia fanaticului catolic, care era Albertus Pius, se revărsa întreagă asupra lui Erasm, care îndrăznise, cel dintâi, să arunce, în cercurile culte din Germania şi, printr'însele, în masele populare, sămânţa răsvrătirii în contra bisericii romane şi a rătăcirilor în materie de credinţă, prin critica dogmelor din „Elogiul Nebuniei". Şi l-a urmărit, sub toate formele, cu calomniile şi invectivele sale, o vieaţă întreagă, — până în 1530, când moartea i-a luat putinţa de a mai continua să-l atace. Erasm îi atrăsese totuşi atenţia, prin diferiţi prieteni, că el nu susţinea protestantismul. Dar atât numai nu-i era deajuns pornitului principe de Capri ; el continua să-i impute prea rezervatului umanist că nu-l desaproba pe Luther şi nu condamna mişcarea lui, că nu făcea adică nimic ca să stingă incendiul pe care îl provocase el însuşi şi care ameninţa edificiul milenar al Bisericii catolice.

De partea cealaltă se făcuseră mai întâi încercări de apropiere, în termeni, nu numai cuviincioşi, dar şi măgulitori. După stăruinţa lui Melanchton, care era un spirit mai ponderat, Lu-

1) A se vedea, asupra acestor umanişti germani, puţin cunoscuţi astăzi, cartea lui Karl Paul Hasse, Der deutsche Humanismus, Erster Theil, care a apărut în 1920.

ther îi trimisese lui Erasm, la 28 Martie 1519, o scrisoare ce începea cu cuvintele: „Care este omul a cărui gândire nu e plină de Erasm? Cine n'a profitat de învățăturile lui? Cine nu se simte dominat de el?" Și continua cu rugămintea umilă să fie iertat, cel ce îi scria, că i se înfățișa ca un om de jos, cu „mâinile murdare", fără să fi învățat mai întâi termenii în care trebuia să se adreseze unui om atât de învățat. Îi arăta apoi că dela el primise primul îndemn de a lupta în contra abuzurilor bisericii romane, spre a încheia cu fraza plină de implorare: „Recunoaște dar, omule binevoitor, pe acest umil frate întru Cristos, de și, pentru ignoranța lui, nu e vrednic decât să fie aruncat într'un colț întunecos, nu să trăiască sub cerul tău și să fie luminat de soarele tău!" Această frază arăta cât de mari trebuiau să fi fost prestigiul și autoritatea lui Erasm și cât preț punea Luther pe un cuvânt de ajutor din partea lui, de vreme ce îl solicita în asemenea termeni. Era drept însă că explicarea mai putea fi căutată și în situația grea în care se găsea acest protagonist al Reformei, atunci când se pregătea la Roma bula de excomunicare, ale cărei consecințe puteau fi extrem de grave.

La scrisoarea pe care i-o adresase Luther, Erasm n'a răspuns imediat. Iar când s'a hotărît s'o facă, a evitat orice declarație care să-l poată angaja, în vreun fel. S'a pus mai întâi la adăpostul faptului că nu citise încă scrierile polemice ale corespondentului său; de aceea și întârziase cu răspunsul; căutase să le cunoască, dar, ca preot catolic, nu le putea aborda, în situația de extremă încordare de atunci, fără autorizația expresă a superiorilor săi. Nu știa dar despre conținutul lor decât ceeace auzise dela alții. Protesta apoi cu toată energia în contra svonurilor „stupide și rău voitoare" că ar fi colaborat la redactarea lor; faptul însuși că nu le cunoștea era o dovadă evidentă că acele svonuri erau false. Și declara în sfârșit că el, Erasm, spre a servi mai bine științele, care începeau să înflorească din nou, nu se putea amesteca în cearta teologică în care era solicitat să-și dea părerea, — cu atât mai mult, cu cât o rezervă prudentă putea fi mai de folos decât o intervenție brutală. O asemenea rezervă îi recomanda și lui Luther, sfătuindu-l, cu toată stăruința, să fie cât mai moderat, — și încheia rugând, cu smerenie, pe Dumnezeu să se milostivească a dărui „fratelui întru Cristos", căruia îi scria, mai multă lumină, ca să găsească mai cu siguranță drumul cel drept.

A rămânea însă neutru într'o perioadă de pasiuni deslănţuite, cum era cea de care vorbim, nu era nicidecum uşor. Iar pentru Erasm mai era greu şi din alt punct de vedere. I se imputa, anume, de către catolici, că el deschisese poarta pe care dase năvală Luther: „ubi Erasmus înnuit, illic Luther irruit". Unii ziceau, mai popular dar mai plastic: Erasm a făcut oul, pe care l-a clocit Luther. Intr'o explicare cu Zwingli, care intervenise pe lângă el, Erasm însuşi a recunoscut că era de acord cu Luther asupra necesităţii unei reforme a bisericii, şi că, ceea ce îi despărţea era numai alegerea căii de urmat, adică metoda de întrebuinţat. Ceea ce revendică Luther, — zicea Erasm, — am cerut şi eu, dar fără violenţă, fără termenii brutali de care se serveşte el şi care nu ţintesc decât la „efect". Ceea ce nu putea admite marele umanist era sfâşierea unităţii spirituale a lumii creştine, împărţirea „bisericii universale" în „biserici naţionale" sau chiar „regionale", cu dogme mai mult sau mai puţin diferite, şi care, în tendinţa lor de expansiune, nu puteau să nu intre în conflict unele cu altele. Cu o siguranţă de intuiţie care îi făcea onoare, Erasm prevedea izbucnirea apropiată a războaielor religioase, care îi păreau îndoit de odioase,— întâi, ca războaie, care constituiau o întoarcere înapoi, la starea primitivă, de animalitate şi canibalism, a omenirii, şi al doilea, întrucât urmăreau să impună cu forţa credinţe ce nu puteau să aibă valoare decât printr'o liberă adeziune sufletească, întemeiată pe o convingere sinceră. Altor prieteni, pacificul umanist le declara că prefera să se lase a fi sfâşiat, mai bine decât să încurajeze discordia şi siluirea conştiinţelor, în lucruri atât de delicate cum erau cele religioase. I se părea chiar că era mai puţin rău ca lumea să suporte, mai departe, abuzurile ierarhiei eclesiastice, decât să le suprime cu violenţă, prin măsuri brutale, care să ducă la vărsări de sânge. Cu asemenea idei, i s'a părut lui Erasm că avea o misiune de îndeplinit: să caute a reprezenta, în mijlocul valurilor furioase ale mulţimilor stăpânite de pasiuni subiective, liniştea raţiunii obiective, cu lumina ei curată, — şi, fără altă armă decât condeiul său de scriitor, să apere, cât mai era cu putinţă, unitatea sufletească a omenirii, câtă mai exista.

Şi a încercat s'o facă, lucrând în ambele direcţii, în care credea că un cuvânt binevoitor şi discret putea fi de vreun folos. Prin mai mulţi prieteni a stăruit mai întâi pe lângă Luther, rugându-l să-şi tempereze puţin zelul, să nu mai fie atât de

„revoluționar". L'a sfătuit, în mai multe rânduri, „să nu predice evanghelia în chip atât de puțin evanghelic", să se întoarcă mai bine la originea ei, care se rezuma în învățăturile, atât de simple, ale Mântuitorului: iubirea aproapelui, pacea și buna înțelegere a tuturor. Discuțiile teologice, în fața maselor populare inculte, nu numai că nu erau de folos, dar puteau deveni primejdioase. Adevărul, — zicea Erasm, — nu se poate spune oricui și oricum, fără riscuri ce pot să fie mari. Celor ce voiesc să lucreze cu masele populare le este indispensabilă arta superioară de a ști să tacă unde și când trebue. O atitudine analoagă de sfătuitor desinteresat și conciliant a luat apoi el și față de catolici. A intervenit de mai multe ori pe lângă papa, pe lângă unii din cardinali, pe lângă câțiva episcopi, rugându-i, pe toți, să nu se grăbească a lua în contra lui Luther măsuri extreme, care, făcând din el un martir, ar fi întărîtat și mai mult pe numeroșii lui adepți. Abuzul cu „indulgențele" impresionase în adevăr părți întinse ale maselor populare, și propaganda ce se făcuse în contra lor câștigase pe mulți. Mai bine ar fi fost, — zicea Erasm, — ca Luther să fi fost adus, cu blândețe și cu unele concesii, pe o cale mai rațională. Intr'o scrisoare către cardinalul Campeggi, bunăoară, nu se sfia să ia apărarea „răsvrătitului" atât de urît de catolici, zicând că el lucrase mai mult cu „nesocotință" decât cu „rea intenție". Și fiindcă voise și el, în felul lui, binele, trebuia judecat cu îngăduință, ținându-se seamă de faptul că nu orice greșală era numai decât o „herezie". Iar propunerea pe care o făcea, prin cardinalul Campeggi, Sfântului Scaun, era să se convoace un conciliu, care, ținând socoteală de necesitățile timpului și făcând sentimentelor populare concesiile cuvenite, să liniștească lucrurile, salvând unitatea, atât de amenințată, a credinței creștine.

Firește, Erasm n'a putut avea în niciuna din aceste direcții, nici un succes. Mai mult încă, atacurile ce i se aduceau din ambele părți, au continuat, fără întrerupere. Unele din acele atacuri l-au silit chiar să ia toiagul pribegiei, la o vârstă la care deplasările începeau a-i deveni penibile. In 1520, l-au gonit dela Louvain manifestațiile ostile ale catolicilor. Unii din profesorii de teologie ai universității de acolo l-au acuzat că era, într'o mare măsură, răspunzător de „ciuma luterană" ce bântuia, cu din ce în ce mai multă furie, în jurul Țărilor de jos, amenințând să se întindă și pe teritoriul lor. Iar studenții au manifestat împotrivă-i pe străzile orașului. Erasm a plecat a-

tunci, luând drumul Elveţiei, şi s'a stabilit, în 1521, la Basel, unde îl atrăgea prietenul şi editorul său Iohann Froben, care îi tipărise atâtea cărţi. Acolo a dus-o câtva timp destul de bine, până când progresele protestantismului l-au silit să plece iarăşi, în căutarea unui alt refugiu, mai liniştit.

Dintre protestanţi, cu mai multă furie l-a atacat Ulrich von Hutten, care îi fusese mai 'nainte prieten şi îi arătase chiar un devotament deosebit. Vijeliosul cavaler, de care am vorbit în volumul precedent al acestei lucrări, când ne-am ocupat de Iohannes Reuchlin, îşi făcuse vieaţa imposibilă în Germania prin violenţa nestăpânită a pamfletelor pe care le îndrepta, nu numai în contra autorităţilor religioase, ci şi în contra autorităţilor politice. Câteva amănunte, în această privinţă, pot găsi cititorii în cartea recentă a lui Karl Paul Hasse, „Die deutsche Renaissance", pe care am menţionat-o mai sus.[1]) Ne mai simţindu-se în siguranţă în patria sa, — unde nu mai putea trăi de altfel, ca până atunci, din expediente, — Ulrich von Hutten s'a refugiat în 1523, în Elveţia, la Basel, unde spera să găsească un adăpost în casa lui Erasm. Acesta însă a refuzat să-l primească, — nu numai fiindcă lucrase în contra intenţiilor sale, împingând la revoluţie şi la războiu, — ci şi, mai ales, fiindcă suferea de o boală urîtă, care era, nu numai respingătoare, ci şi primejdioasă.[2]) Ulrich von Hutten o contractase în prima tinereţe din cauza vieţii desordonate pe care o dusese, şi, în lipsa îngrijirilor necesare, ajunsese a fi acoperit de pustule, care, dacă nu se vedeau pe corp, se vedeau pe faţă şi pe mâini, şi făceau pe cei mai mulţi să evite orice contact cu el. Spre a se răzbuna în contra lui Erasm, care, deşi îl încurajaşe mult mai 'nainte, în perioada mai ales când luase apărarea lui Reuchlin, refuzase totuşi să-l primească atunci când venise la Basel să-i ceară adăpost şi ajutor, vijeliosul cavaler a publicat împotrivă-i o violentă „diatribă", întitulată „Expostulatio cum Erasmo" (Provocare cu Erasm). Il acuza anume că, în contra convingerilor care îl făcuseră să fie un precursor al Reformei, trădase cauza ei, din laşitate, spre a evita orice primejdie, şi din oportunism, ca să se poată bucura mai departe de „pomenile" celor puternici.

1) Cf. Op. cit., Erster Theil, p. 370—397.

2) Era boala căreia Italienii îi ziceau „morbus galicus". deşi un scriitor din veacul al XVI-lea, Baptistus Fulgarius, susţinea, în cartea sa, „Doctorum factorumque memorabilium libri IX" că fusese adusă în Italia din Spania, unde venise din Africa. Câteva amănunte, în această privinţă, pot găsi cititorii în cartea lui Burchhardt, Die Kultur de Renaissance in Italien, vol. II, p. 119 şi 331—336.

Erasm i-a răspuns cu mica scriere polemică întitulată „Spongia adversus aspergines Hutteni“ (Burete în contra stropiturilor lui Hutten). Singura parte interesantă a acestui opuscul era aceea, în care autorul își afirma încă odată independența și imparțialitatea, ca atitudini indispensabile oricărui om care nu căuta decât adevărul. „Am declarat, — zicea el, — de atâtea ori, în atâtea cărți, în atâtea scrisori, în atâtea discuții, că nu voiam să fiu amestecat în acțiunea nici unui partid. Hutten îmi impută cu violență că n'am susținut pe Luther așa cum ar fi dorit el. Eu am spus însă, mai de mult, și în public, că eram și înțelegeam să rămân cu totul străin de acțiunea lui. Mai mult încă, am sfătuit pe toți prietenii mei să facă tot așa“. Urmau apoi, pentru explicarea atitudinii sale, ideile pe care le-am văzut. Părerea lui era că trebuia să se evite orice conflict deschis și violent, care putea să pună în primejdie unitatea lumii creștine; reformele necesare bisericii se puteau realiza foarte bine pe alte căi, în mod pacinic și prin bună înțelegere. Și încheia cu cuvintele: „Cine vrea să vadă în mine, cu orice preț, un adept al lui Luther, poate să creadă ce-o pofti. Mie îmi trebue libertatea, și nu mă voi pune niciodată în serviciul nici unui partid“. Iar noi putem adăuga: dacă toți oportuniștii din lume ar urma exemplul lui Erasm, ce preț ar mai avea consecvența în idei și atitudini?

Hutten n'a mai apucat răspunsul lui Erasm. Când plecase din Basel, revoltat, amărît, mai bolnav ca oricând și aproape muritor de foame, a fost primit cu bunăvoință, la Zürich, de Zwingli, care i-a găsit un adăpost pe insula Ufenau, din mijlocul lacului. Trăia și lucra acolo un om milostiv, pastorul Schnegg, care era în același timp un cunoscător al leacurilor pentru bolnavi, și ajuta bucuros pe cei ce aveau nevoie de ele. Dar starea lui Hutten nu mai îngăduia nicio îndreptare. Și, la 29 August 1523, a murit, părăsit și uitat cu totul de lumea pe care o agitase. Un efect au avut totuși, atacurile lui la adresa lui Erasm: l-au determinat să ia atitudine față de Luther, într'o chestie teologică de o importanță mai mare, în care să se poată vedea deosebirea dintre ei, așa încât să se înțeleagă odată de ce nu puteau sta alături. Și a ales, în acest scop, dogma predestinației, în care violentul protagonist al Reformei credea cu tărie, încă de pe vremea când făcea parte, în tinerețe, din ordinul călugăresc al Augustinilor.

In lupta sa în contra catolicismului Luther cerea reducerea

ceremonialului exterior al cultului şi interiorizarea creştinismului prin întărirea credinţei în învăţăturile lui Isus Cristos. El nu se întreba însă dacă, dată fiind dogma predestinaţiei, creştinii cărora li se adresa puteau să facă ceea ce le recomanda, cu atâta autoritate. Căci, după dogma predestinaţiei, oamenii nu puteau să facă ceea ce voiau ei ; nu puteau să facă decât ceeace voia Dumnezeu. Iar explicarea acestei imposibilităţi, în cadrul dogmei de care era vorba, era foarte simplă. Ideea că viaţa fiecărui om era mai dinainte determinată, până în cele mai mici amănunte, de un destin pe care voinţa lui nu-l putea schimba întru nimic, luase naştere, în mintea sfântului Augustin, sub influenţa neoplatonismului, al cărui adept fusese, înainte de a se converti la creştinism. Studiând însă, după ce se convertise, Vechiul şi Noul Testament, găsise, în amândouă, adevărul revelat că Dumnezeu crease lumea din nimic, numai cu puterea cuvântului său. Şi întrebarea ce se ridica, în mintea noului creştin, ca o urmare a acestui adevăr revelat, era : Cum continua să existe lumea aceasta ? Numai prin puterea cuvântului creator, rostit odată pentru totdeauna, la început ? Iar răspunsul i se părea sfântului Augustin că era foarte anevoios. El nu înţelegea cum putea continua lumea creată să existe, când existenţa ei nu se putea sprijini pe ceva real, pe ceva ce ar fi avut fiinţă în afară şi independent de cuvântul creator, dela început. Unele religii orientale presupuneau că divinitatea care a creat lumea s'a folosit de o materie pre-existentă, pe care a prelucrat-o numai, dându-i forma dorită de ea. In această ipoteză, lumea odată creată, continua să existe, după desăvârşirea actului creator, prin materia ce-i alcătuia substanţa. In ipoteza creaţiei din nimic, însă, lumea nu mai avea o asemenea posibilitate. Existenţa ei, după momentul iniţial al creaţiei, nu se putea continua decât prin continuarea actului creator însuşi. Numai această concepţie a „creaţiei continuate" credea sfântul Augustin că-i putea permite să considere existenţa lumii ca având o durată ce depăşea momentul iniţial când luase fiinţă. Iar ceea ce l-a ajutat să admită această concepţie ca adevărată, a fost ipoteza neoplatonică a „emanaţiei". Cu multiplicitatea şi varietatea aspectelor ei, lumea era un imens curent, ce izvora fără întrerupere, ca dintr'o fântână pururea nesecată, din substanţa creatoare, care era „unitatea unică", dela începutul începuturilor.

In ipoteza creaţiei continuate însă, la care se oprise sfântul

Augustin, tot ce se întâmpla în lume era o manifestare directă și inevitabilă a voinței lui Dumnezeu. Intru cât era atotștiutor, Dumnezeu „vedea" de mai 'nainte, în fie ce clipă a gândirii sale, tot ce avea să se întâmple în lume, în totalitatea punctelor ei, fără nicio excepție. Și tot ce pre-vedea el, trebuia să se întâmple, cu o necesitate absolută. Toate faptele oamenilor, atât cele bune cât și cele rele, își aveau astfel izvorul în voința lui Dumnezeu. Ceeace, odată cu răspunderea, suprima orice merit și orice vină, ale celor ce le făceau. Dacă un om trăia ca un sfânt, făcând numai bine, așa încât, după normele admise de Biserică, putea să spere că, după moarte, avea să intre în „împărăția cerului", nu datora această perspectivă vreunui merit al lui, ci numai voinței lui Dumnezeu care se îndurase să hotărască astfel. Iar dacă un om ducea o vieață plină de păcate, făcând numai rău, așa încât nu se putea aștepta, după moarte, decât la chinurile iadului, nu datora această perspectivă vreunei vine a lui, ci numai voinței lui Dumnezeu, care nu se îndurase să hotărască altfel. In ambele cazuri, însă, hotărîrile lui Dumnezeu rămâneau inexplicabile. Căci mintea omenească nu-și putea explica nimic, din ceea ce căuta să înțeleagă, decât prin cauze și motive. Dumnezeu însă, fiind absolut liber, voința lui nu putea fi determinată, nicidecum și niciodată, de cauze și motive. Ea rămânea adică un mister de nepătruns.

Această doctrină a predestinației o susținea Luther, nu numai cu convingere și cu tărie, dar și cu pornirea ce-i era caracteristică. Asupra acestei doctrine și-a concentrat dar atenția Erasm, în lucrarea întitulată „De libero arbitrio". Cea dintâi acuzație pe care i-o aducea, în acea lucrare, violentului protagonist al Reformei, era că nu respecta „spiritul" Sfintelor Scripturi, care, în tot ce spuneau, în toate recomandările, avertismentele, promisiunile, pe care le făceau credincioșilor, presupuneau, ca o realitate indiscutabilă, „liberul arbitru". Atât în Vechiul Testament, prin cele zece porunci, cât și în Noul Testament, prin sfaturile apostolilor, se recomanda credincioșilor să facă binele și să evite răul. Ce valoare mai aveau însă acele porunci și acele sfaturi, dacă oamenii nu erau liberi să facă binele și să evite răul, dacă erau condamnați de mai 'nainte, de voința neînduplecată a lui Dumnezeu, să trăiască, de când își începeau vieața și până când o sfârșeau, numai într'un anumit fel, din care nu puteau schimba nimic ? Apoi, după acele porunci și sfaturi, urmau, atât în Vechiul cât și în Noul Testa-

ment, avertismentele. Credincioşii erau preveniţi că aveau să fie judecaţi, după moarte, pentru faptele pe care le făcuseră în vieaţă, de un judecător drept, dar sever. Ce sens mai avea însă o asemenea judecată, dacă oamenii nu erau liberi să facă ceea ce li se părea lor că era bine şi să evite ceea ce li se părea că era rău, dacă nu puteau face adică decât faptele hotărîte mai dinnainte de predestinaţia divină ? Pentru ce îi judeca, propriu vorbind, Dumnezeu ? Pentru fapte, pentru care, dacă fuseseră bune, n'aveau nici un merit, iar dacă fuseseră rele, n'aveau nici o vină ? Pentru fapte adică de care nu erau, în niciun chip, răspunzători, de vreme ce nu putuseră să nu le facă, siliţi fiind de predestinaţia ce apăsa, cu o greutate de neînvins, asupra întregii lor vieţi ? Şi ce mai însemnau, în acest caz, promisiunile pe care le făceau, atât Vechiul cât şi Noul Testament, credincioşilor ce respectau prescripţiile lor, şi ameninţările la care se dedau, faţă de credincioşii ce le nesocoteau ? Cei dintâi aveau să fie răsplătiţi cu fericirea vecinică din vieaţa de apoi, în împărăţia cerurilor. Pentru ce merite însă? Căci n'aveau nici unul; nu făcuseră decât ceeace hotărîse mai dinainte Dumnezeu, ca nişte instrumente oarbe ale voinţei lui. Cei din urmă aveau să fie pedepsiţi, în vieaţa de apoi, cu chinurile vecinice ale iadului. Pentru ce vină însă ? Căci n'aveau niciuna ; nu făcuseră decât ceea ce hotărîse mai dinainte Dumnezeu, ca nişte instrumente oarbe ale voinţei lui. „Graţia" divină era, în primul caz, un capriţiu inexplicabil, ce n'avea nimic raţional şi nimic moral, nimic potrivit cu înţelepciunea şi cu dreptatea ce se atribuiau lui Dumnezeu, ca „perfecţiuni" inherente fiinţei lui. Iar în al doilea caz, lipsa de milă a lui Dumnezeu, faţă de nişte nenorociţi de oameni care nu făcuseră decât ceea ce îi silise el, pe calea predestinaţiei, să facă, era o dovadă uimitoare de inexplicabilă răutate, ce nu se împăca nici de cum cu bunătatea ce se atribuia lui Dumnezeu, printre „perfecţiunile" inherente fiinţei lui. Dumnezeu proceda, în acest caz, ca „odiosul" tiran din Siracuza, de care vorbeau cu groază cei vechi ; „ticălosul" făcea legi cu neputinţă de respectat, pentru ca, toată lumea călcându-le, toată lumea să poată fi pedepsită.

Vorbind, în lucrarea sa „Weltanschaung und Analyse des Menschen seit Reneissance und Reformation", de scrierea polemică îndreptată de Erasm în contra lui Luther, cunoscutul istoric german al filosofiei, Wilhelm Dilthey, zice: „Nimeni, după Erasm, n'a arătat cu mai multă putere de convingere că

alegerea grației divine (die Gnadenwahl) face din același Dumnezeu, milos cu cei *primiți*, un tiran îngrozitor față de cei *respinși*". Și adaugă mai departe: „Dovada că complexul primitiv de noțiuni religioase, pe care îl stabiliseră evangheliile și care se manifestaseră în conștiința tuturor creștinilor, presupune, ca un postulat absolut necesar, libertatea voinței, a fost dată de Erasm, împotriva lui Luther, cu o putere biruitoare (mit einer siegreichen Kraft)". [1])

Pentru Erasm, complexul de noțiuni religioase pe care îl stabileau evangheliile nu se manifesta în conștiința credincioșilor sub forme teologice propriu zise, ci sub forme psihologice elementare, ce păreau dela sine înțelese. Așa era, între altele, fenomenul psihologic cunoscut al „remușcării". Celor mai mulți oameni, dacă nu tuturor, când nesocoteau legile, religioase sau civile, care le porunceau să se poarte bine cu semenii lor, ne aducându-le nici o vătămare, le părea rău: îi „mustra conștiința", cum ziceau ei însiși, câteodată, cu expresia familiară cunoscută. Ei presupuneau astfel, involuntar, că avuseseră putința să respecte acele legi, că fuseseră adică liberi să lucreze altfel decât lucraseră. Realitatea acestui fenomen psihologic, care nu se putea pune la îndoială, și, mai ales, semnificarea lui, nu trebuia trecută cu vederea, — zicea Erasm. Ea constituia de altfel temelia întregii ordini sociale, pe care o asigura legislația penală. Acea legislație presupunea, la fiecare pas, răspunderea celor ce nesocoteau principiile ei, iar acea răspundere presupunea posibilitatea lor de a lucra în conformitate cu acele principii, adică libertatea voinței.

Cât de mult trebuia să țină Erasm la acea posibilitate, o arăta concepția lui generală, privitoare la ridicarea treptată a omenirii, prin cultură, la un nivel superior de viață, a cărui expresie vizibilă nu putea fi decât o rafinare morală, capabilă să facă pe oameni să trăiască în sfârșit în pace și bună înțelegere, într'o unitate spirituală din ce în ce mai deplină. Oricât de necesară îi era însă, pentru concepția sa generală, posibilitatea specială de care era vorba, adică libertatea voinței, Erasm nu-și ascundea dificultatea de a o concilia, din punct de vedere teologic cu atotputernicia lui Dumnezeu, cu pre-știința și cu pre-vederea lui. El s'a străduit dar, cu prudența sa obicinuită și cu spiritul său conciliant, să găsească o soluție intermediară.

---

1) Op. cit., p. 75 și urm.

Şi şi-a închipuit-o sub forma unei colaborări a voinţei divine cu voinţa omenească. Dacă focul, —zicea el, recurgând la un exemplu concret, — arde lucrurile pe care le atinge, este fiindcă Dumnezeu i-a dat această putere. Ce efecte produce însă această putere de origină divină, atârnă de voinţa omenească. Ea poate fi întrebuinţată în scopuri bune, — pentru încălzirea locuinţelor, pentru pregătirea alimentelor, pentru fabricarea uneltelor necesare vieţii omeneşti, şi aşa mai departe. Dar poate fi utilizată şi în scopuri rele, —ca să distrugă o casă particulară, un edificiu public, o corabie, etc. Iar această utilizare diferită a puterii focului, care am văzut că e de origine divină, atârnă, evident, de voinţa omenească. Se poate zice, firește, cum face Luther, că voinţa omenească nu e liberă, în hotărîrile ei, care sunt pre-determinate de voinţa lui Dumnezeu, în virtutea preştiinţei şi pre-vederii sale. Se poate prin urmare ca liberul-arbitru să fie o simplă iluzie subiectivă. Dar o asemenea iluzie e necesară, — mai mult încă, este indispensabilă, — desfăşurării normale a vieţii omeneşti. Şi nu numai desfăşurării normale a vieţii individuale, ci şi echilibrului social. Ce interes ar mai avea oamenii să respecte legile, să se abţină de a face vreun rău semenilor lor, să se străduiască a le face bine, dacă ar şti că toate aceste fapte ale lor sunt inutile, că predestinaţia i-a aruncat, înainte încă de a se naşte, în categoria celor „excluşi", de misterioasa şi inexplicabila „alegere" a „graţiei" divine, în categoria adică a celor osândiţi la chinurile vecinice ale iadului ? Şi ce idee ar fi siliţi oamenii să-şi facă despre un Dumnezeu, care pe unii oameni îi răsplăteşte fără niciun merit, iar pe alţii îi pedepseşte fără nicio vină ? De ce, înainte încă de a se naşte, înainte prin urmare de a fi putut face vreun bine sau vreun rău, să fie destinat un om fericirii vecinice din împărăţia senină şi luminoasă a cerului sau durerii vecinice din întunecimile crunte ale iadului ? De ce li se cere oamenilor ca justiţia lor să fie „distributivă", să dea adică fiecăruia ceea ce i se cuvine, după meritele pe care şi le-a câştigat sau după vinile pe care şi le-a atras, — când lui Dumnezeu nu i se cere acelaş lucru? In lucrarea, pe care am menţionat-o mai sus, Dilthey lăuda „bunul simţ", care făcea pe Erasm să se menţină pe terenul necesităţilor sufleteşti ale oamenilor, aşa cum i le indica „experienţa interioară" a fiecăruia, — „bun simţ" care îi lipsea lui Luther, făcându-l să se piardă în adâncimile de nepătruns ale unor probleme metafizice, ale căror soluţii nu se puteau nici măcar între-

vedea. Sau, cum zicea el însuși: „Și aici apărea astfel, în toată puterea lui, bunul simț de care, în deosebire de Luther, da dovadă Erasm când sfătuia pe toți să se țină de indicațiile experienței interioare și să evite, cu un scepticism sănătos, care nu era decât o formă a spiritului critic, orice încercare de a urmări justificarea acelor indicații în adâncimile insondabile ale metafizicei".[1]) Și expresia cea mai conciliantă a acestei prudente rezerve o da o frază, din încheierea tractatului „De libero arbitrio", în care Erasm arăta că, susținând libertatea voinței, nu înțelegea să nege atotputernicia lui Dumnezeu. Mă alătur, — zicea el în acea frază, — la părerea acelora care acordă un oare care credit, liberului arbitru și unul și mai mare grației divine. Căci nu trebue, încercând să evităm Scylla orgoliului, să cădem în Charybda fatalismului".

Tocmai această rezervă însă, prudentă și conciliantă, a lui Erasm, a fost atacată cu mai multă violență de Luther, când i-a răspuns, prin lucrarea ce purta titlul caracteristic „De servo arbitrio". „Creștinul, — zicea el în acea lucrare, — trebue să fie sigur de credințele sale și de cauza pe care o apără". Căci „fără certitudine, nu există creștinism". Și adăuga: „Acela care, pentru un motiv sau altul, se arată nehotărît, în materie de credință, nu trebue să se ocupe de teologie". Deosebirea dintre Erasm și Luther se punea astfel pe terenul structurii sufletești. Cel dintâi, dată fiind cultura lui vastă, era un om care avea un orizont intelectual mai larg, în cadrul căruia ieșeau mai bine în evidență aspectele multiple ale problemelor și numeroasele lor dificultăți. Un asemenea om era în mod fatal expus să aibă îndoieli și să facă rezerve. Fără a cădea în scepticism, el nu înclina totuși către dogmatism. Ne putând fi sigur că găsise adevărul, își exprima părerile cu modestie și prudență, fără a se gândi nicidecum să le impună altora. Orizontul intelectual al lui Luther era mult mai restrâns; se mărginea, propriu vorbind, numai la ceea ce îl interesa, adică le ceea ce îl putea ajuta în lupta sa în contra bisericii romane. Un scriitor german mai nou, Karl Paul Hasse, într'o lucrare recentă, intitulată „Die deutsche Renaissance", care a apărut în 1920, zice despre Luther că „era orice alt decât umanist" (er war alles andere als Humanist), că n'avea prin urmare o cultură generală, ce umaniștii.[2]). Iar în altă parte, vorbind în special de polemica lui

1) Op. cit., p. 75.
2) Op. cit., p. 300.

cu Erasm în chestia libertăţii voinţei, zice că a voit să dea fatalismului său o temelie speculativă „fără să aibă pregătirea filosofică cuvenită“, (ohne die rechte philosophische Durchbildung zu besitzen).[3]) Şi adaugă apoi, că Luther nu cunoştea decât numai vreo câteva din operele nominaliştilor dela sfârşitul scolasticei medievale şi că înţelegerea sa, în ceea ce privea mistica propriu zisă, nu pătrundea destul de adânc. In asemenea condiţii, era inevitabil ca Luther să devină un reprezentant ireductibil al dogmatismului celui mai intransigent. Cu lipsa lui de cultură istorică, nu ştia nici măcar că biserica oficială luase atitudine, de mai multe ori, în contra doctrinei augustiniene a predestinaţiei. In veacul al IX-lea, bunăoară, Gottschalk, un călugăr al mănăstirii din Fulda, fusese condamnat, fiindcă încercase a o propovădui, şi aruncat în închisoare, unde a şi murit, în anul 868. Doctrina predestinaţiei n'a ajuns a se bucura de mai mult credit decât mai târziu, cu unele personalităţi mai independente, ca Wiklef, Huss, Iohannes Wessel, înainte de a fi reluată, în cele din urmă, de Luther şi de Calvin.

Opoziţia dintre Erasm şi Luther mai lua, în sfârşit, încă un aspect. Pentru cel dintâi, Isus Cristos era un om care, într'o intuiţie genială, văzuse limpede viitorul către care trebuia să se îndrepteze omenirea, şi, ca un profet, care îşi ducea devotamentul până la jertfă, şi-a vărsat sângele său, ca să nu se mai verse sângele ei, pentru ca oamenii să ajungă a trăi în pace şi bună înţelegere, iubindu-se unii pe alţii, sau, cel puţini respectându-şi reciproc dreptul la vieaţă şi la tot ce presupunea el. Cel din urmă nu părea a vedea în Isus Cristos decât un propovăduitor al violenţei, de vreme ce zisese odată, într'un moment de exasperare, „eu n'am venit să aduc pacea, ci sabia“. Erasm susţinea că creştinul adevărat trebuia să fie pacinic, îngăduitor şi conciliant. După Luther, dimpotrivă, creştinul nu putea fi decât intransigent şi inflexibil; când era vorba de voinţa lui Dumnezeu, creştinul nu trebuia să cedeze niciodată, ci să lupte cu străşnicie, — chiar dacă, din această cauză, ar fi putut să piară lumea. Intr'o scrisoare către Spalatin, Luther arăta, în formele drastice cu care era deprins, ce înţelegea prin „cuvântul lui Dumnezeu“, pe care îl propovăduia: era „mânia, violenţa, războiul, distrugerea“. Iar la apelul repetat al lui Erasm, care îl îndemna la pace şi la unire, Luther răspundea cu bru-

3) Op. cit., p. 306.

talitate: „Isprăvește odată cu plângerile și strigătele tale; frigurile acestea nu se pot vindeca cu asemenea leacuri; războiul acesta este al Domnului nostru; el l-a deslănțuit și nu se va termina până când dușmanii cuvântului său nu vor fi exterminați". De aceea, în replica la scrierea „De servo arbitrio", — replică întitulată „Hyperaspistes adversus servum arbitrium Lutheri", — Erasm se mărginea la observări cu caracter personal asupra activității „nefaste" a adversarului său, observări care, ne mai având o valoare teoretică, nu mai interesează din punctul de vedere al evoluției ideilor, din timpul Renașterii.

Dușmănit din toate părțile, dar mai mult din partea protestanților, când mișcarea lor, care se intindea necontenit, a cucerit și orașul Basel, unde petrecuse câțiva ani într'o liniște relativă, bucurându-se de prietenia editorilor săi Froben și Amerbach, Erasm a trebuit să se refugieze la Freiburg, în Breisgau. Ne putându-se însă împăca cu clima de acolo, — și simțindu-și poate sfârșitul apropiat, — a dorit să se întoarcă în Țările-de-jos, ca să revadă locurile unde se născuse. In trecerea prin Basel, însă, unde mai avea ceva de regulat cu editorii săi, a căzut grav bolnav, și, în noaptea de 11 spre 12 Iunie 1536, și-a dat sufletul, fără asistența niciuneia din biserici, — nici a celei vechi, pe care n'o „apărase", nici a celei nouă, pe care n'o „ajutase". Vrednic de relevat, în această privință, mai este faptul că, puțin înainte de a închide ochii, îi venise dela Roma, oferta, mai mult decât măgulitoare, a unei pălării de cardinal. Dar el o refuzase cu hotărîre, spre a-și putea păstra, până la capăt, libertatea deplină de cugetare și acțiune.

CAPITOLUL VIII.

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

THOMAS MORE

Am văzut în capitolul precedent că Erasm fusese de mai multe ori în Anglia şi luase contact cu învăţaţii mai de seamă din acea ţară, în frunte cu Thomas More, cu care avusese chiar legături mai strânse şi mai durabile de prietenie. Putem dar să presupunem, fără a risca prea mult să ne înşelăm, că în discuţiile sau, cel puţin, în convorbirile dintre ei n'a rămas neatinsă problema viitorului omenirii. Nu era posibil ca, în faţa relelor de care era bântuită lumea de pe acea vreme, să nu li se fi impus şi lor întrebarea, în ce direcţii putea fi căutată îndreptarea. A fost de altfel totdeauna o slăbiciune de căpetenie a oamenilor de a se gândi la viitor. Se cunosc definiţiile ce s'au dat „naturii" lor. S'a zis că omul e un animal raţional, că e un animal religios, că e un animal sociabil, etc. S'ar putea zice, cu nu mai puţină îndreptăţire, că e un animal vecinic nemulţumit. Omul doreşte vecinic o vieaţă mai uşoară, mai bună, mai frumoasă, — adică, cu un singur cuvânt, mai fericită, — iar o imaginaţie vecinic în mişcare i-o zugrăveşte sub toate formele posibile, uneori chiar sub formele cele mai uimitoare. E dar mai mult decât probabil că Erasm şi Thomas More şi-au pus şi ei problema viitorului omenirii, în legătură cu preocupările pe care am văzut că le avea cel dintâi dintr'înşii.

Cum am arătat în capitolul precedent, Erasm credea că o îmbunătăţire a condiţiilor de existenţă ale omenirii nu se putea aştepta decât dela o ridicare treptată, prin cultură, a nivelului

ei intelectual și moral. Thomas More nu nega îndreptățirea acestei concepții, dar se temea, probabil, judecând după direcția pe care a luat-o, ulterior, cugetarea sa, că o asemenea cale era prea lungă și prea anevoiasă, pentru ca să poată duce, singură, la rezultatul presupus. Cum se putea ridica, mai întâi, nivelul intelectual al marilor mase populare, care, în organizarea politică, socială și economică în ființă, n'aveau nici răgazul necesar, nici mijloacele indispensabile, ca să se cultive ? Și cum puteau ajunge, apoi, păturile de jos ale popoarelor să trăiască în pace și bună înțelegere cu păturile de sus, ce păreau a profita mai mult decât era legitim de munca lor necurmată, care le depășea adesea puterile, prin greutatea și, mai ales, prin durata ei ? Ce folos trăgeau țăranii clăcași de pe moșiile proprietarilor sau lucrătorii meseriași din atelierele patronilor dintr'o asemenea muncă istovitoare ? Acel folos, se reducea numai la posibilitatea de a-și întreține viața, în condiții foarte puțin satisfăcătoare. Pretutindeni, clasele muncitoare, care alcătuiau marea majoritate a populației din țările respective, trăiau în sărăcie, în lipsuri și suferințe de tot felul. Dimpotrivă, clasele superioare, care nu formau decât o mică minoritate, trăiau în bogăție și risipă, în lux și desfătări, sfidând cu cinism mizeria din jurul lor. Era dar ceva de îndreptat în structura societăților omenești, ca o condiție prealabilă a ridicării lor, prin cultură, la un nivel mai înalt de viață intelectuală și morală Pe această cale a trebuit să ajungă Thomas More, — și vom găsi mai departe, în istoria vieții sale, confirmarea acestei presupuneri, — la planul de organizare politică, socială și economică, din celebra sa operă „Utopia".

I.

Acest cugetător, mai cunoscut sub numele latinesc de Thomas Morus, se născuse în 1480 la Londra, dintr'o veche familie de magistrați. Tatăl său, John More, exercita, cu drept de moștenire, funcțiunea de judecător de tribunal. Mama sa era de o natură sensibilă, care înclina spre misticism și avea viziuni ; în noaptea nunții, contemplându-și inelul de căsătorie, ar fi „văzut" pe toți copii pe care avea să-i nască, și imaginea unuia dintre ei era atât de luminoasă, încât a fost silită să închidă ochii ; era, după credința ei de mai târziu, imaginea celui ce avea să

devină, nu numai un mare învăţat, dar şi un înalt demnitar politic al ţării.

Prin inteligenţa sa excepţională şi prin precocitatea sa extraordinară, Thomas More a atras de timpuriu atenţia cercurilor cu care tatăl său, ca magistrat, avea legături, — şi cardinalul Morton, arhiepiscop de Canterbury şi cancelar al regatului britanic, l-a luat în grija sa, trimiţându-l la universitatea din Oxford. Acolo, a studiat limbile şi literaturile clasice, care l-au pasionat, şi, după dorinţa tatălui său, şi dreptul. Ceea ce arăta însă orientarea spontană a spiritului său, în mijlocul diferitelor forme de manifestare intelectuală, a fost faptul că, atunci când şi-a terminat stagiul universitar, luându-şi diplomele cuvenite, a publicat mai întâi o mică culegere de poezii latine, care au fost mult lăudate de umaniştii timpului, — nu numai de cei englezi, ci şi de unii dintre străini, — ca bunăoară Beatus Rhenaus (Bilde von Rhenauer), cunoscutul filolog şi istoric german, care a zis că Muzele întruniseră în persoana tânărului debutant tot ce puteau dărui mai bun scriitorilor. Nu i-au lipsit firește, nici elogiile lui Erasm.

Cu tot acest succes, Thomas More n'a rămas pe calea pe care o apucase. După stăruinţele tatălui său, s'a folosit de studiile juridice pe care le făcuse, ca să practice, la Londra, profesiunea de advocat. Alături însă de îndeletnicirile practice, pe care i le impunea această profesiune, interesul teoretic pentru gândirea autorilor clasici îşi păstra, în mintea şi în inima sa, locul de predilecţie. Cu ajutorul lui Erasm, care, fiind mai în vârstă decât el, avea cunoştinţe mai întinse şi îi putea da, când se găsea în Anglia, indicaţii utile, Thomas More continua să citească, cu pasiune, operele literare, ştiinţifice şi filosofice ale celor vechi. Că această pasiune nu l-a părăsit nici mai târziu, când, cum vom vedea mai departe, lua o parte activă la vieaţa politică a regatului britanic, o dovedea faptul caracteristic că a intervenit, cu toată autoritatea pe care o avea atunci, în lupta ce începuse, la Oxford, în contra învăţământului limbii şi literaturii greceşti. Câţiva teologi fanatici, dela universitatea de acolo, susţineau că trebuia eliminat din programul ei de studii acel învăţământ, care nu putea fi decât dăunător creştinismului. Învăţaţii greci fuseseră, toţi, păgâni, şi citirea operelor lor, — a celor filosofice mai ales, — nu putea decât să îndepărteze de „adevărata credinţă". Intr'o scrisoare, pe care a adresat-o, în 1519, „Academiei oxoniene", Thomas

More dovedea că, dinpotrivă, studiul limbii grecești, care fusese limba primitivă a evangheliilor și aceea a unora din părinții bisericei, nu putea fi decât de folos. Iar operele autorilor greci, care fuseseră izvorul de căpetenie al întregii culturi următoare, — al celei romane mai întâi, apoi, prin mijlocirea ei, al celei medievale, și în sfârșit al celei din timpul Renașterii, erau, nu numai necesare, dar deadreptul indispensabile tuturor, pentru formarea, mai temeinică, a gândirii lor. Nu numai juriștii și oamenii de Stat, nu numai istoricii și filosofii, dar și teologii, nu puteau decât să profite, din studiul lor. Chiar și femeile trebuiau să le citească, învățând mai întâi, firește, limba în care erau scrise. Și arăta că, în ceea ce îl privea, luase de mult măsuri ca soția și fiicele sale să se conformeze cu acea necesitate. Iar că acele măsuri nu rămăseseră fără roade, o arăta faptul că cea mai mare din cele trei fiice ale sale, Margareta, putuse să traducă, din grecește în englezește, Istoria eclesiastică a lui Eusebiu și să corecteze unele texte, alterate de copiști, din scrierile sfântului Cyprian.

Conștiința, cu care Thomas More, își îndeplinea obligațiile profesionale de advocat, i-a atras unele distincții, care au jucat un rol însemnat în desfășurarea vieții sale. A fost însărcinat să facă, în timpul vacanțelor judiciare, cursuri libere, de perfecționare, advocaților începători. Acele cursuri au avut un mare succes. Știința juridică aprofundată, pe care o dovedeau, părea impresionantă, iar elocvența tânărului, „reader in court" încânta pe cei ce îl ascultau. Mai adăugându-se, la aceste calități, corectitudinea și integritatea, zelul și desinteresarea, cu care își apăra clienții, în procesele pe care le pleda ca advocat, — unii prieteni mai devotați au crezut că el putea fi de mare folos în viața politică a regatului britanic, și i-au pus candidatura la alegerile pentru Camera comunelor în care a intrat astfel, fiind ales, pe neașteptate. Dar această nouă distincție i-a atras, destul de repede, neplăceri mari. Nesățiosul rege Henric al VII-lea, care nu mai știa ce impozite să arunce asupra supușilor săi, găsise un nou pretext în căsătoria fiicei sale Margareta cu regele Scoției, Iacob al IV-lea. Pentru înzestrarea ei, regele a cerut parlamentului autorizația de a preleva „trei cincisprezecimi" din toate averile particulare din țară. Ca deputat, Thomas More a combătut acel oneros proiect fiscal, și, cu mijloacele intelectuale de care dispunea, a contribuit într'o măsură apreciabilă la respingerea lui, — atrăgându-și ostilitatea curții regale. Ne pu-

tându-l atinge pe el însuşi, întrucât se bucura, ca deputat, de imunitatea parlamentară, Henric al VII-lea s'a răsbunat pe tatăl lui ; a pus să-l aresteze sub un pretext lipsit de orice fundament, şi n'a permis să fie liberat decât în schimbul unei amenzi destul de mari. Ne mai simţindu-se atunci în siguranţă, cu toată imunitatea sa parlamentară, Thomas More a părăsit Anglia şi a trăit câtva timp în Franţa, până la suirea pe tron a lui Henric al VIII-lea.

Când s'a întors, cetăţenii din Londra în amintirea atitudinii independente pe care o avusese în Camera comunelor şi care le fusese de folos, i-au oferit, prin alegere, un loc în administraţia oraşului, de care aveau motive să nu fie mulţumiţi. Era funcţiunea, subordonată în aparenţă, dar foarte importantă în realitate, de „sub-şerif" (undersheriff). De acea nouă însărcinare s'a achitat el de asmenea cu un succes deosebit, îndreptând multe nereguli şi înlăturând multe abusuri. Iar ceea ce a impresionat mai ales a fost faptul că a procedat, nu numai cu multă pricepere, dar şi cu mult tact, evitând cu grijă de a jigni pe cineva, din cei ce puteau fi făcuţi răspunzători de acele nereguli şi abuzuri. Acel nou succes a atras asupră-i atenţia tânărului rege Henric al VIII-lea, care a căutat să şi-l ataşeze. A cerut să-i fie prezentat, l-a primit cu multă bunăvoinţă şi i-a încredinţat, succesiv, două misiuni, una în Franţa, alta în Flandra. In timpul acestei din urmă misiuni, care îi lăsa mai mult timp liber decât avea, cu multiplele sale ocupaţii, la Londra, s'a gândit el cu mai multă continuitate la neajunsurile de care vedea cu tristeţe că suferea lumea şi la mijloacele de a le îndrepta. Aşa a ajuns să conceapă un plan de organizare politică, socială şi economică, menit să asigure oamenilor o vieaţă mai bună, şi l-a expus în opera sa „Utopia", — pe care însă nu era hotărît s'o publice imediat. Măsurat şi prudent cum era, ar fi voit s'o mai revadă, temându-se ca radicalismul concepţiilor sale să nu fie excesiv, precum şi să nu sperie lumea, îngreunând astfel adoptarea lor. Dar un prieten, Pierre Gilles din Anvers, scriitorul cunoscut mai mult sub numele latinizat de Petrus Aegidius, l-a convins că nu era bine să mai întârzie. Planul său de reformă, nu s'ar fi putut realiza, în niciun caz, imediat; sub influenţa lui însă, dacă ar fi ajuns a fi cunoscut, s'ar fi putut lua unele măsuri parţiale, care ar fi uşurat poate, întru câtva, vieaţa oamenilor. I-a luat dar manuscrisul, însărcinându-se să îngrijească de editarea lui, şi l-a predat tipografului uni-

versității din Louvain. Opera lui Thomas More a apărut astfel în 1516, sub titlul: „Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, authore clarissimo viro Thoma Moro, inclytae civitatis Londinensis cive et vice comite, cura Petri Aegidii Antverpiensis et arte Theodorici Martini Alustensis typographi almae Levaniensium Academiae, nunc primum accuratissime editus“ [1]). O analiză a acestei opere, dată fiind forma liberă și limpede în care e scrisă, nu e nicidecum anevoioasă.

II.

In adevăr, grija obiectivității l-a făcut pe Thomas More să dea lucrării sale forma unui dialog. Unul din interlocutori releva relele de care suferea omenirea și, ca posibilități de îndreptare a lor, povestea ceea ce văzuse, într'una din călătoriile sale, pe o insulă necunoscută până atunci. Iar un altul din cei de față arăta și obiecțiile ce se puteau ridica în contra modului cum era întocmită viața locuitorilor de pe acea insulă, — ceea ce procura primului interlocutor ocazia să le examineze și, eventual, să le înlăture. Cu o asemenea factură, opera lui Thomas More nu putea oferi o împărțire sistematică a materiilor ce se discutau, în mod atât de liber. Se puteau, totuși, deosebi într'însa două părți: una, în care se criticau instituțiile politice, sociale și economice de pe acea vreme, și alta, în care se expunea un plan de organizare politică, socială și economică nouă. Cea mai însemnată din aceste două părți era, fără îndoială, cea din urmă. Cea dintâi îi forma însă introducerea naturală și indispensabilă. Căci reformele ce se propuneau trebuiau să aibă, ca să poată fi luate în considerație, o justificare. Iar acea jus-

1) A doua ediție a apărut în 1518, la Basel, prin îngrijirea lui Erasm și a editorului său Froben. De atunci încoace s'au succedat numeroase alte ediții și traduceri în diferite limbi. Din această cauză, însă s'au strecurat în textul operei lui Th. More unele alterări. O ediție filologică, riguros executată, ne-au dat Michels și Ziegler, sub titlul „Thomas Morus, Utopia“, în „Lateinische Litteraturdenkmäler des XV und XVI Jahrhunderts“ (Hft 11), Berlin, 1895.

Asupra lui Thomas More și a operei sale s'a scris foarte mult. Literatura mai veche o dă Rob. v. Mohl, în „Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften“, vol. I, cap. III. Din punctul de vedere al socialismului de astăzi, studiază pe Th. More: Karl Kautsky, în „Thomas Morus und seine Utopie“, 1888. Lucrări mai nouă și mai generale: Friedrich Kleinwächter, Die Staatsromane, 1891; Ludwig Stein, Zur Sozialphilosophie der Staatsromane, în „Arhiv für Geschichte der Philosophie“. Bd. IX, din 1896, p. 458.

tificare nu le-o puteau da decât relele de care suferea lumea şi care trebuiau îndreptate.

Observările pe care le făcuse Thomas More, ca advocat, ca funcţionar administrativ şi om politic, îl încredinţaseră pe deplin de marea însemnătate a stării economice a oamenilor, pentru întreaga desfăşurare a vieţii lor. Ori de unde porneau, meditaţiile sale, asupra relelor de care suferea lumea, ajungeau la aceeaşi constatare. Ca advocat, bunăoară, avusese adesea ocazia să simtă adânc nedreptatea sistemului penal din timpul său, care nu părea a cunoaşte nicidecum principiul că pedeapsa trebuia să fie potrivită cu vina. Cel mai mic furt se pedepsea, pe atunci, cu moartea. Se putea compara însă pierderea vieţii celui ce fura, cu pierderea unei părţi, adesea neînsemnate, din averea celui ce era furat? Poate că asprimea, cu care se pedepsea furtul, pe acele vremi atât de frământate, nu era nefolositoare, dat fiind numărul, foarte mare, al delictelor de acest fel. Cât de mare era acel număr o arăta faptul că, nu arareori, se întâmpla pe atunci să fie spânzuraţi câte douăzeci de oameni pe zi, la aceeaşi spânzurătoare, pentru hoţii Firește, când un delict devine din ce în ce mai frecvent, este de folos să fie pedepsit, spre a putea fi înfrânat, din ce în ce mai aspru. Dar este oare şi drept? Are societatea, în adevăr, dreptul să fie atât de severă cu cei ce fură? Nu este oare propria ei întocmire, care sileşte câteodată să fure pe cei ce nu-şi mai pot întreţine altfel viaţa? Să ne gândim numai, — zice Thomas More, începând cu organizarea politică absolutistă a statelor şi cu consecinţele ei, — la necontenitele războaie, puse la cale de suveranii setoşi de glorie, care caută să-şi asigure un loc cât mai mare în istoria timpului lor. Acele războaie, devastând ţinuturi întregi, stricând recoltele, jefuind oraşele şi dându-le foc, răpind muncii productive, în fiecare din ţările beligerante, mii şi mii de oameni, pe care îi trimit, ca soldaţi, pe câmpurile de luptă, spre a-i arunca apoi, dacă scapă cu viaţă, în voia soartei, mutilaţi, infirmi, incapabili să-şi agonisească hrana... Să ne gândim, apoi, că nici în timp de pace nu e mult mai bine. E de ajuns să ne aducem aminte, — continuă Thomas More, — de forma cea mai vizibilă a crizei agrare, de care suferă Anglia noastră. Ea e provocată de faptul că marii proprietari de moşii prefac câmpurile de arat în păşuni, lăsând pe ţăranii clăcaşi fără destul pământ de cultură, cu grâu şi alte cereale, şi condamnându-i astfel la o stare de foamete permanentă, cu toate consecinţele ei, materiale şi morale.

Cu drept cuvânt s'ar putea zice, în fața unei asemenea constatări, că vitele au, pe lumea aceasta, o soartă mai bună decât oamenii... Nu este atunci inevitabil ca oamenii, — nu atât spre a trăi mai bine, cât spre a trăi pur și simplu,— să ia altă cale decât aceea a muncii cinstite, a cărei posibilitate le este luată, aceea, anume, a delictului sau chiar a crimei ?

Dar însăși organizarea economică a societății, organizare întemeiată pe dreptul de proprietate, este o cauză de căpetenie a răului, un izvor nesecat de vicii pe de o parte, iar pe de alta de delicte și crime. Căci dreptul de proprietate permite unora să strângă mai mult decât le trebue ca să trăiască. Suma produselor agricole e însă mărginită de întinderea pământului productiv, iar suma produselor industriale e mărginită de numărul brațelor muncitoare. Dacă dar din această sumă mărginită a lucrurilor necesare vieții, unii, adică bogații, care sunt cei mai puțini, iau mai mult decât trebue, este natural ca pentru ceilalți, pentru săraci, care sunt cei mai mulți, să nu mai rămână de ajuns. De aci lipsa vecinică în care trăesc săracii, și pe care munca cea mai încordată n'o poate înlătura niciodată pe deplin. Nu e dar de mirare că, în descurajarea și amărăciunea de care sunt cuprinși, când văd zădărnicia sforțărilor lor de a-și procura tot ce le trebue, săracii trec peste marginile dreptului de proprietate și comit faptele, pe care societatea, înfierându-le cu numele infamant de furturi, le pedepsește atât de aspru. Ceeace e însă și mai trist, e că furturile, din cauza condițiilor în care se comit, duc la fapte și mai rele, la jertfe de vieață omenească, la răniri și asasinate. E prin urmare cazul să ne întrebăm, dacă suprimarea dreptului de proprietate n'ar înlătura, făcându-le imposibile, toate aceste rele, de care e bântuită societatea.

Tot așa, ca om politic More avusese ocazia să vadă ce puțin se interesau regii englezi de buna stare materială a poporului. Se cunosc din istorie mijloacele de care se serveau ei ca să-și sporească veniturile: alterau monedele, creau impozite extraordinare — pe care le intitulau în deriziune „contribuții benevole", — amenințau cu războaie ce nu aveau loc, spre a cere impozite nouă, desgropau legi vechi, căzute în desuetidine, pentru ca să poată amenda pe cei ce, firește, nu le observau... etc. Iar când se ridica vre-o obiecție timidă împotriva lor, răspundeau că regele singur era proprietarul întregului teritoriu al statului și al tutulor bunurilor de pe el ; posesorii lor de fapt

nu erau decât arendaşii sau servitorii regelui şi trebuiau să se mulţumească cu ce binevoia el să le lase din venituri.

Toată această politică financiară părea a tinde deadreptul la sărăcirea poporului, ca şi cum suveranii englezi s'ar fi temut de puterea pe care ar fi dat-o supuşilor lor o bună stare materială. Această părere însă i se părea lui More foarte greşită. Nu e adevărat că mizeria face popoarele mai răbdătoare şi mai lesne de guvernat decât belşugul şi prosperitatea ; căci cu cât e cineva mai nemulţumit de starea sa, cu atât doreşte cu mai multă înfocare schimbările şi revoluţiile. Se pot socoti ca unelte de turburare, totdeauna gata, oamenii care, neavând nimic de pierdut, au totul de câştigat dela o răsturnare politică.

Iar ideia că regele e proprietarul întregului teritoriu al statului, — idee rămasă de pe vremea feudalismului medieval, — e de asemenea greşită. Căci aceasta ar însemna, că statul există pentru rege, pe când în realitate regele există pentru stat. Nu e natural ca un popor întreg să n'aibă alt scop de cât să hrănească un rege şi să-i întreţină fastul ; mai natural e dimpotrivă ca regele să n'aibă alt scop decât să-şi servească poporul.

Această parte critică a operei lui Thomas More, ne permite să întrevedem ce are să fie partea ei constructivă, care va fi adică organizarea socială, pe care ne-o vo propune ca model. Acea organizare e aşa de diferită de cea curentă, încât autorul ei nu îndrăzneşte să ne-o dea decât subt forma unei povestiri de călătorie. Un navigator îndrăsneţ, Raphael Hythlodaeus, care a descoperit o insulă nouă, pierdută în mijlocul Oceanului, insula Utopia [1]), povesteşte prietenilor săi care discută tocmai despre neajunsurile timpului lor, cum e organizată vieaţa locuitorilor ei.

Insula întreagă e împărţită în oraşe — nu în provincii, întru cât diviziunile teritoriale n'ar avea nici un sens, fiind dată organizarea socială pe care o vom vedea imediat. Oraşele sunt centre de populaţie, iar pământul ce le este afectat, în proporţii egale pentru toate, n'are alt rol decât să slujească — în comun — locuitorilor, pentru îndestularea trebuinţelor vieţii. Oraşele sunt toate de o potrivă ca mărime, sunt toate clădite la fel şi au toate instituţii identice.

Diviziunea populaţiei e riguros determinată, în unităţi egale şi din ce în ce mai mari, precum o cere vieaţa în comun, pe care

1) Acest nume fictiv e compus din cuvintele greceşti οὐ τόπος. Insula Utopia însemnează deci : insula fără loc pe pământ, insula nicăiri.

o vom vedea imediat. Punctul de plecare îl formează „perechea". O pereche se compune dintr'un bărbat și o femee, căsătoriți; căci dacă admit comunitatea bunurilor, cum vom vedea mai jos, legiuitorii insulei nu admit comunitatea persoanelor; dimpotrivă, iau măsurile cele mai riguroase spre a feri căsătoria de orice atingere; adulterul se pedepsește la prima dată cu degradarea civică, adică cu trecerea în rândul sclavilor, iar în caz de recidivă cu moartea. Mai multe perechi înrudite — cel puțin zece și cel mult șeasesprezece — formează o familie, pusă sub conducerea unui „tată" și a unei „mame". Treizeci de familii formează un „neam" — pus sub conducerea uni „filarh". Două sute de neamuri — sau șease mii de familii — formează un oraș, pus sub conducerea unui „principe".

Regimul politic al poporului astfel împărțit e foarte simplu. Tatăl și mama, care conduc o familie, n'au decât un rol domestic: să supravegheze ordinea casnică, viețuirea în comun și creșterea copiilor. Filarhul, care conduce neamul și care se alege pe un an, e deja un funcționar al statului și joacă un rol politic; el are să supravegheze aplicarea legilor și să hotărască împărțirea muncii și a produselor ei între membrii neamului. Iar principele, pe care îl aleg, pe vieață, filarhii, e autoritatea supremă o orașului și conduce toate afacerile celor șease mii de familii ce îl compun, — afară de cele spirituale. Acestea, cum vom vedea mai jos, sunt conduse pentru fiecare sectă religioasă, de un preot deosebit.

In sfârșit, toate orașele împreună formează statul. Interesele statului în general, dintre care cel mai însemnat e armonizarea intereselor tutulor orașelor, le regulează sfatul bătrânilor. Fie care oraș alege, pe fiecare an, câte trei bătrâni, care se adună laolaltă, discută toate trebile obștești și iau, în primă și ultimă instanță, toate măsurile cerute de bunul mers al statului. Hotărîrile sfatului bătrânilor au putere executorie pentru toți funcționarii publici și pentru toți cetățenii. Nimeni n'are voie să le critice și, în general, discutarea afacerilor statului de către cetățeni, în afară de adunarea legală a bătrânilor aleși în acest scop, e pedepsită cu moartea.

Regimul politic al insulei Utopia e dar o democrație despotică. Poporul n'are decât dreptul să-și aleagă mandatorii, dar nu poate să discute hotărîrile lor și n'are voe să-și manifesteze părerile, dorințele și aspirațiile, subt nici o formă. Libertatea cuvântului — rostit sau scris — care e instrumentul de căpe-

tenie al democraţiei moderne, lipseşte cu totul din statul ideal al lui Thomas More. Trebue oare să vedem în această măsură o lipsă de încredere în capacitatea politică a poporului sau o bănuială că constituţia republicei utopiene nu s'ar putea menţine altfel? Probabil şi una şi alta. Mai ales organizarea economică a insulei, aşa de deosebită de cea curentă, trebuia să-i pară lui More însuşi că n'ar putea dura decât numai fiind pusă la adăpost de orice discuţie, fiind menţinută adică oare cum cu forţa. Inainte însă de a vedea în ce constă această organizare, trebue să continuăm analiza constituţiei politice.

Legile insulei sunt foarte puţin numeroase, foarte simple şi foarte scurte; fiecare cetăţean e însă ţinut să le cunoască cu deamănuntul; iar discutarea lor, ca şi aceea a afacerilor statului, e aspru oprită; cine bârfeşte împotriva lor, pe faţă sau pe ascuns, e pedesit cu moartea. Un cod penal nu există; mai întâi, fiindcă nu e nevoe, delictele şi crimele fiind foarte rare la un popor care trăeşte împăcat, de oarece toate nevoile vieţii îi sunt satisfăcute pe deplin de organizarea lui economică, şi al doilea fiindcă e mai bine ca magistraţii să nu judece după principii generale şi abstracte, ci după împrejurările de fapt ale fiecărui caz individual.

Insula Utopia, fiind izolată în mijlocul Oceanului, nu se teme de atacuri din afară şi nu întreţine o armată. Serviciu militar nu există dar pentru locuitorii ei, care sunt totuşi ţinuţi să se deprindă cu mânuirea armelor, pentru orice eventualitate. In caz de războiu, femeile şi copiii sunt obligaţi să pornească şi ei pe câmpul de luptă, pentru ca vederea lor şi iminenţa primejdiei ce-i ameninţă să înflăcăreze pe bărbaţi şi să le sporească vitejia.

O religie de Stat nu există pe insula Utopia; pentru constituţia ei politică, credinţele religioase sunt o afacere privată a cetăţenilor, fiecare fiind liber să-şi închipue Fiinţa supremă subt forma ce răspunde mai bine nevoilor sale sufleteşti. De fapt toate confesiunile au adepţi printre locuitorii insulei: unii chiar sunt creştini. Toţi îşi respectă însă reciproc credinţele, şi dacă fiecare e liber să încerce a convinge pe alţii de adevărul credinţelor sale, în schimb nimeni n'are voe să le impună cu forţa sau să batjocorească pe cei ce sunt de altă parere; legile o interzic cu cea mai mare asprime. Fiecare sectă religioasă îşi alege singură preoţii — care pot fi luaţi şi dintre femei — şi care funcţionează în acelaş timp ca supraveghetori

ai moravurilor. O singură restricție există din punct de vedere religios pentru locuitorii insulei: nu pot deveni funcționari ai statului, dacă nu cred în existența sufletului și a vieții viitoare. Motivele acestei restricții sunt, evident, de ordine practică. Credințele de care e vorba sunt considerate de legislația utopiană ca o garanție de corectitudine etică, și numai ca atare sunt cerute celor ce aspiră să conducă poporul insulei.

Să trecem în fine la organizarea economică a Utopiei. Am văzut până acum, că nici o deosebire de clasă nu există între locuitorii ei. Deosebirile de clasă însă, nu le crează numai drepturile politice sau privilegiile sociale, ci și averea. Pentru ca egalitatea cetățenilor să fie dar desăvârșită, proprietatea individuală a fost desființată. Nimeni n'are nimic al său. Totul aparține statului. Atât pământurile, cât și uneltele agricole și industriale, sunt ale statului, iar bani nu există. Pământurile sunt cultivate în comun, uneltele industriale sânt întrebuințate în comun, de toți cetățenii fără deosebire, iar produsele sunt strânse în magaziile statului, de unde funcționari însărcinați anume cu distribuirea lor dau fiecăruia tot ce îi trebue pentru îndestularea vieții. Cu acest sistem, nimeni nu e bogat, dar în schimb nimeni nu e sărac; toți au, într'o măsură potrivită, tot ce le trebue ca să trăiască mulțumiți.

Firește, spre a ajunge la un asemenea rezultat, toți locuitorii insulei sunt obligați să muncească; fiecare trebue să-și aleagă o meserie, iar lucrările agricole le fac toți deopotrivă. Meseriile se practică în orașe, iar agricultura se face cu schimbul. Toate orașele trimit un număr determinat de familii să cultive câmpurile ce le sunt afectate; acele familii însă nu sunt obligate să stea la țară mai mult de doi ani, și jumătate dintr'însele se schimbă în fiecare an. Numărul orelor de muncă e fixat la minimul de șease pe zi, dar acest număr poate fi mărit sau micșorat, după nevoi și împrejurări, de către sfatul bătrânilor. De obligația muncii fizice nu sunt scutiți decât „parnasienii", adică acei care, prin votul secret al filarhilor, au fost aleși ca să cultive știința sau arta. Pentru economisirea timpului și buna distribuire a muncilor, sărbătorile sunt rare și riguros determinate; prima și ultima zi din fiecare lună sunt sigurele sărbători, oficiale și publice, ținute adică de toți locuitorii insulei; sărbătorile religioase sunt o chestie privată a fiecărei confesiuni.

Interesant e mai ales modul cum răspunde Thomas More

la obiecţiile ce s'ar putea ridica împotriva unei asemenea organizări economice. Intr'o societate întocmită în acest chip, zice unul din personagiile dialogului, cetăţenii trebue să muncească foarte puţin şi fără nici o tragere de inimă. Căci, în definitiv, nimeni nu munceşte pentru sine însuşi; partea ce-i revine fiecăruia din produsele muncii sale fiind foarte mică, fiecare munceşte mai mult pentru ceilalţi. In societăţile întemeiate pe principiul proprietăţii individuale, ideea, că fiecare munceşte pentru sine, că poate să-şi sporească averea, să-şi îmbunătăţească şi să-şi înfrumuseţeze traiul, e un imbold puternic, care face munca mai intensă şi mai productivă. Când acest imbold dispare într'o societate, fiindcă principiul proprietăţii individuale nu mai există, nu este oare acea societate în primejdie ca munca membrilor ei să devină silită şi neîndestulătoare? Nu este oare condamnată acea societate să trăiască vecinic în lipsă, din pricina lenei incurabile şi lipsei de entusiasm inevitabile a membrilor ei?

Nu, răspunde Thomas More. Mai întâiu, bogăţia şi sărăcia sunt noţiuni relative. Ceeace trebue să ne preocupe pe noi, nu e bogăţia şi sărăcia oamenilor, care n'au nici un înţeles prin ele însele, ci fericirea lor. Căci bogăţia şi sărăcia nu ne interesează propriu vorbind decât numai întrucât ne închipuim că fac pe oameni fericiţi sau nefericiţi. Ideea curentă însă, că bogăţia face pe oameni fericiţi, e foarte greşită. Mai întâiu, bogăţia complică foarte mult vieaţa oamenilor şi le crează mii şi mii de griji, care îi frământă şi îi turbură vecinic. Apoi, bogăţia deşteaptă ambiţii şi vanităţi, ce nu pot fi satisfăcute niciodată pe deplin. Un bogat nu va fi niciodată mulţumit, cât timp va exista un altul mai bogat decât el, — şi va munci mai departe, cu o furie din ce în ce mai mare, ca să ajungă şi mai bogat. Când intrăm într'o adunare de oameni bogaţi, ne-am aştepta să vedem feţe mulţumite. Ne isbesc însă numai decât privirile iscoditoare şi invidioase, pe care şi le aruncă unii altora. Fiecăruia îi e frică, să nu aibă altul o haină mai luxoasă decât a lui, sau mai multe aurării şi mai multe pietre scumpe. Şi când îi e frică cuiva de un lucru, îl vede chiar când nu există.

Toate aceste sentimente artificiale, care crează nevoi nenaturale şi turbură în zadar vieaţa oamenilor, nu mai pot exista pe insula Utopia. Acolo, toţi fiind egali, toţi trăesc la fel şi se îmbracă la fel. Nimeni n'are voe să se împodobească cu aurării şi pietre scumpe, nici chiar funcţionarii cei mai înalţi ai sta-

tului. Principii orașelor n'au alt semn distinctiv al înaltei lor demnități, decât un buchet de spice, pe care îl poartă în mână. când sunt în exercițiul funcțiunilor lor politice. Preoții diferitelor confesiuni n'au alt semn distinctiv, decât o făclie aprinsă, pe care un cetățean o poart ă înaintea lor, când sunt în exercițiul funcțiunilor lor spirituale. Spre a înjosi cu totul metalele prețioase, atât de dorite în celelalte părți ale lumii, locuitorii insulei le întrebuințează numai la fabricarea obiectelor domestice celor mai inferioare, ca bunăoară a... vaselor de noapte, care nu se arată niciodată și deci nimeni nu poate face paradă cu ele. Iar pietrele scumpe nu slujesc decât numai ca jucării pentru copii. Pe insula Utopia așa dar, luxul fiind necunoscut, nevoile sunt mult mai reduse și pot fi satisfăcute cu o muncă mult mai ușoară. Dacă în societățile întemeiate pe principiul proprietății individuale, munca e așa de uriașă, cauza e imensitatea nevoilor vieții, care trec cu mult peste marginile nevoilor naturale ale omului. Iar această muncă redusă, ușurată, simplificată, a locuitorilor utopieni, e suficientă ca să-i facă fericiți, fiindcă le îndestulează pe deplin nevoile lor modeste și îi scapă de orice grijă. In societatea noastră, munca uriașă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii cât și bogații, nu-i face fericiți nici pe unii nici pe alții. Pe bogați am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le crează mii și mii de suferințe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile și nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac, care nu trăește decât prin munca brațelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceeace se va întâmpla cu el, când nu va mai putea să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puțin, așa încât își păstrează vecinic vigoarea fizică, și unde totul fiind al cetățenilor, statul întreține de drept pe toți aceia care sunt bolnavi sau bătrâni și nu mai pot munci.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferință, ca în societatea noastră, ci o plăcere. In lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult și fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutățile vieții, pe alții vanitatea, îi fac să muncească prea mult, — iar specializarea, produsă în mod fatal de diviziunea muncii, îi silește pe toți să lucreze numai într'o singură direcție. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporțiile lor naturale, pot fi îndestulate ușor, așa încât oamenii muncesc puțin : numai 6 ore pe zi, trei dimi-

neaţa şi trei după amiazi, restul timpului fiind consacrat odihnei, petrecerilor şi cultivării artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieţii, pe care o introduce bogăţia cu luxul şi vanităţile ei, şi care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple şi uşor de practicat, aşa încât cetăţenii pot lucra în toate direcţiile. Munca lor e dar foarte variată. Ei trec necontenit dela tot felul de munci agricole, la tot felul de munci industriale, şi această variaţie necontenită îi distrează şi le face munca plăcută.

Cu toate aceste precauţii însă, pe care le ia organizarea economică a poporului utopian, spre a face munca plăcută, tot rămân o sumă de forme de muncă, al căror caracter respingător sau înjositor nu poate fi înlăturat prin nici un artificiu, ca bunăoară strângerea şi transportarea necurăţeniilor, pe care le produce în mod fatal orice aglomeraţie omenească. Aceste munci sunt lăsate — pe seama sclavilor. Căci, oricât de surprinzător ar părea acest lucru, pe insula eminamente egalitară Utopia, sclavia e o instituţie de stat. Ca atare însă, ea nu e decât o formă de penalitate judiciară. Cetăţenii care, cu toate că nu le lipsea nimic, cu toate că toate dorinţele lor erau satisfăcute, au comis fapte vătămătoare comunităţii sau s'au făcut vinovaţi de atacuri la adresa semenilor lor, sunt pedepsiţi cu degradarea: din rândul oamenilor liberi, trec în rândul sclavilor şi sunt însărcinaţi cu muncile neplăcute, cu muncile silnice, cum am zice astăzi.

Când însă această pedeapsă a degradării civice nu se poate pronunţa, fiindcă toţi cetăţenii respectă riguros legile şi drepturile semenilor lor, atunci statul cumpără sclavi sau tocmeşte mercenari dela popoarele străine, care fiind inferioare utopienilor prin organizarea lor politică şi socială, merită să fie puse la muncile înjositoare ale comunităţii.

Această deosebire, dintre oamenii liberi şi sclavi, e mai ales isbitoare prin artificialitatea ei. E de neînţeles, cum Thomas More nu şi-a dat seamă că pe insula Utopia toţi cetăţenii sunt sclavi, — sclavii comunităţii sau ai statului, — care le reglementează vieaţa până în cele mai mici amănunte, care le porunceşte să se scoale dimineaţa la o anumită oră, să se îmbrace cu anumite haine, să facă anumite lucruri, să mănânce la prânz anumite bucate, să se ducă la plimbare la anumite ceasuri şi în anumite locuri, să locuiască în case cu anumite dimensiuni şi anumite mobile, — şi aşa mai departe. Cetăţenii sunt astfel

sclavii comunității, care îi ține înlănțuiți subt ordinele ei prin — porția zilnică de mâncare. Singura deosebire, care se poate face din acest punct de vedere între ei, este, nu deosebirea de oameni liberi și sclavi, ci deosebirea de sclavi însărcinați cu munci plăcute și sclavi însărcinați cu munci neplăcute, — de sclavi de clasa întâia și sclavi de clasa a doua.

Această sclavie generală însă, se ascunde pretutindeni subt formele cele mai atrăgătoare. Viața locuitorilor de pe insula Utopia pare a fi o vecinică sărbătoare. Masa de toate zilele, bunăoară, care se ia în comun, e pompoasă ca un ospăț festiv. Florile cele mai frumoase umplu cu îmbelșugare sălile de mâncare, vase artistic sculptate și pline de parfumuri îmbălsămează aerul, ca la sărbătorile antice, orchestre ascunse fac să răsune acorduri melodioase, ca să adauge încântarea sufletului la mulțumirea corpului.

Această notă sensuală a vieții locuitorilor de pe insula Utopia ne aduce aminte de timpul, când a apărut planul organizării lor sociale, de timpul Renașterii, a cărei atmosferă morală era plină de hedonismul antic. Ca o reacțiune firească împotriva concepției creștine, ascetice, a vieții, care apăsase destul asupra spiritelor pe vremile întunecate ale evului mediu, apare acum la noile popoare europene o nevoe violentă de a se bucura de viață, subt toate formele, dela cele mai înalte până la cele mai josnice.

Am studiat într'un capitol precedent această latură a vieții sufletești a Renașterii și am văzut cum dintr'însa a luat naștere, în sfera cugetării abstracte, epicureismul lui Lorenza Valla. In legătură cu această direcție etică trebue să punem Utopia lui Thomas More. Căci la temelia planului său de organizare socială, politică și economică, se află un sistem etic subînțeles, ce se poate reconstrui foarte ușor. Am văzut mai sus cum apăra el comunismul locuitorilor de pe insula sa. Bogăția și sărăcia zicea el, n'au valoare nici înțeles prin ele însele, ci numai întrucât fac pe oameni fericiți sau nefericiți. Căci fericirea este ținta ultimă a vieții omenești. Realizarea fericirii, a fericirii generale, trebue să fie dar scopul oricărei organizări sociale, care își merită cu adevărat numele. O organizare socială, care ar face pe oameni bogați, sau culți, sau virtuoși, fără să-i facă fericiți, ar fi absurdă.

Fericirea se compune însă din două elemente deosebite: plăcerea și virtutea. Fără mulțumirile corpului și sufletului,

pe care le cuprindem subt numele general de plăceri, omul nu poate fi fericit fiindcă suferă, nevoile lui naturale nefiind îndestulate. Fără mărginirea înţeleaptă a acestor plăceri, mărginire pe care o cuprindem subt numele general de virtute, omul, iarăşi, nu poate fi fericit, fiindcă sufere de asemenea, de propriile sale excese. Ca un partizan al epicureismului antic, Thomas More cere dar locuitorilor de pe insula Utopia o mare severitate de moravuri şi pedepseşte foarte aspru orice abatere; merge chiar până acolo încât pedepseşte pe părinţi pentru delictele împotriva bunelor moravuri comise de copiii lor nevârstnici. Dar, în marginile virtuţii bine înţelese, adică în marginile cumpătării, prudenţei şi moderaţiei, toate plăcerile sunt bune şi organizarea socială a insulei Utopia are tocmai de scop să procure locuitorilor ei — tuturor fără deosebire — toate plăcerile de gustarea cărora atârnă fericirea vieţii. De aci nuanţa sensuală a mai tuturor îndeletnicirilor lor, până şi a muncilor, care trebuesc făcute bucuros, cu aceiaşi plăcere ca şi jocurile sau petrecerile. Şi dacă mâncarea, la mesele comune, e măsurată pentru fiecare cu îngrijire şi cu economie, — pe deoparte pentru motive sanitare, iar pe alta spre a nu încărca prea mult budgetul statului şi a nu sili pe cetăţeni să muncească prea mult, — în schimb ea trebue să fie totdeauna plăcută şi înfăţişată subt forme frumoase. De unde, pompa şi aparatul estetic al ospeţelor comune, de care vorbeam adineauri.

Cu toate că răsturna toate ideile sociale ale timpului când a apărut, opera lui Thomas More a fost primită cu o simpatie generală. Pe atunci, socialismul nu era încă o problemă practică, fiindcă nu era încă o direcţie politică, cum este pe vremea noastră. Romanul comunist al lui Thomas More rămânea dar un joc interesant şi nevinovat al închipuirii, o fantazie, o... utopie, cum se zice astăzi. Şi Erasm putea să scrie editorului Froben dela Basel, când i-a trimis manuscrisul operei lui Thomas More: „toţi învăţaţii împărtăşesc în unanimitate părerea mea şi admiră şi mai mult ca mine genial divin al acestui om, nu fiindcă îl iubesc mai mult, ci fiindcă îl judecă mai bine". [1])

De atunci încoace opera lui Thomas More s'a tradus în mai multe limbi şi a avut numeroase ediţii. Prin răspândirea ei colosală, ajungând cunoscută tuturor, ea a devenit punctul de

1) Această părere a lui Erasm şi alte elogii ale contimporanilor sunt reproduse de unul din primii biografi ai lui More, Th. Stapleton, în Dom. Thomae Mori, Angliae quondam cancelarii, vita et obitus, 1588, cap. IV.

plecare firesc al socialiștilor utopici, moderni și contemporani, al lui Rousseau și al lui Mably, al lui St. Simon și al lui Fourier, — mai ales al lui Fourier, al cărui „falanster" cuprinde foarte multe din trăsurile organizării sociale a locuitorilor de pe insula Utopia.

III.

Câteva cuvinte ar mai putea fi de folos, nu numai spre a explica unele aspecte, ce au părut excesive, ale operei lui Thomas More, ci și spre a completa istoria vieții sale, al cărei sfârșit a fost atât de tragic. El părea a fi fost una din acele naturi sensibile, care nu puteau suferi să vadă pe alții suferind, și luau din această cauză hotărîri sau cel puțin atitudini, pe care nu le-ar fi luat altfel, fără o asemenea influență afectivă. Două fapte caracteristice arătau, între altele, această particularitate a structurii lui sufletești. Când a început să aibă, în tinerețe, preocupări matrimoniale, a găsit o bună primire într'o familie ce aparținea așa numitei „Gentry", — o clasă intermediară între aristocrația propriu zisă și burghezie. Era familia lui John Colt, care s'a arătat dispus să-i acorde mână ori căreia din cele trei fiice ale sale. Cea care i-ar fi convenit mai mult lui Thomas More era cea de-a doua dintre ele, în ordinea descrescândă a vârstei lor. Era cea mai frumoasă și cea mai inteligentă din toate. Iar bunătatea ei o dovedea faptul că, deși se simțea atrasă și ea de simpatia deosebită pe care i-o arăta candidatul la însurătoare, lăsa totdeauna primul pas, în timpul vizitelor lui, surorii sale mai mari, Jane, căutând chiar prin laudele pe care i le aducea, s'o pună în evidență, ca și cum ar fi voit să i-o recomande, ca fiind cea pe care trebuia s'o aleagă. Sensibilul pretendent s'a găsit astfel pus într'o situație penibilă; a început să-l preocupe, sau chiar să-l chinuiască ideea că, dacă ar fi trecut peste cea mai mare din fetele lui John Colt, ca ne fiind demnă de alegerea lui, ar fi făcut-o să sufere prea mult. Iar suferința pe care i-o producea lui însuși această idee i-a schimbat hotărîrea inițială; în loc să ceară mâna celei de-a doua din cele trei fete, a cerut-o pe a celei dintâi. Și nu s'a căit. Jane Colt a fost pentru el o soție devotată, iar pentru copiii pe care i-au avut împreună o mamă bună.

Ea a murit însă după șease ani. Rămas văduv, cu patru

copii mici, Thomas More nu se gândea nicidecum la o nouă căsătorie, — până când o întâmplare neaşteptată l-a silit s'o facă. Un prieten al său dorea să se însoare şi pusese ochii pe o văduvă, care însă îi părea atât de serioasă, încât n'a îndrăznit de teama unui refuz, să-i ceară singur mâna. A însărcinat dar pe advocatul, cu o reputaţie atât de frumoasă de elocvenţă convingătoare, care era prietenul său Thomas More, să-i „pledeze" cauza. Acesta, serviabil cum era, a primit mandatul şi a făcut o vizită doamnei Alice Middleton, — aşa o chema pe văduva în chestie, — iar primul rezultat părea mulţumitor: i se ceruse numai, cum părea firesc, câtva timp de gândire. Dar, după mai multe vizite, în cursul cărora se făcuse, pe cât se părea, mai bine cunoscut, abilul advocat s'a pomenit cu un „eşec", care însă nu era umilitor, ci măgulitor. Doamna Middleton i-a mărturisit că, dacă i-ar fi cerut mâna el însuşi, ar fi avut mai mult succes decât prietenul pentru care pleda cu atâta căldură. Cu sensibilitatea lui excesivă, Thomas More s'a găsit atunci, pe neaşteptate, într'o situaţie analoagă cu cea dinaintea primei lui căsătorii. Socotind că serioasa văduvă avusese motive serioase să-i facă acea mărturisire, că adică concepuse pentru el o afecţiune care, dacă ar fi fost dispreţuită, ar fi făcut-o cu siguranţă să sufere, s'a simţit foarte încurcat. Iar rezultatul, pe care i-l impunea structura lui sufletească, a fost că, ne putând suferi s'o facă să sufere, a luat-o de soţie.

Tot aşa, ne putând suferi să vadă pe oameni suferind, cum i se întâmpla adesea în cariera sa de advocat, în care avea să pledeze multe procese penale, Thomas More n'a putut păstra măsura în conceperea reformelor, pe care le credea necesare ca să procure lumii condiţii mai bune de existenţă. Excesivă a părut, mai ales, suprimarea totală a proprietăţii individuale, care punea pe toţi cetăţenii Statului la discreţia autorităţilor lui. Că sclavia nouă, la care îi condamna o asemenea măsură, nu mai avea aspectul brutal al celei vechi, era adevărat. Dar natura ei rămânea aceeaşi, prin lipsa totală a libertăţii. Nimeni nu putea să nu execute ordinele autorităţilor, care îl puneau să muncească unde, când şi cum voiau ele, fără a se vedea lipsit de condiţiunile elementare de existenţă, — adăpost, hrană, îmbrăcăminte, etc. — pe care nu i le puteau da decât numai ele. Iar legile, — în virtutea cărora autorităţile ordonau fiecăruia ceeace trebuia să facă, — cetăţenii, nu numai că nu luau

parte la stabilirea lor, dar nici măcar n'aveau putința să le discute, după ce se stabileau, — în raport cu rezultatele la care ducea aplicarea lor, — ceea ce nu putea fi decât de folos.

Aceeași dispoziție sufletească, ce putea fi considerată, după împrejurări, ca o formă a bunătății sau ca una a slăbiciunii, i-a pricinuit lui Thomas More multe neplăceri. L'a făcut, între altele, să servească pe regele Henric al VIII-lea, în condiții ce nu se acordau totdeauna cu convingerile sale. Am văzut mai sus că acest suveran, care își începuse domnia sub auspicii frumoase, voind să atragă în jurul său pe cei ce prezentau mai multe garanții de capacitate și corectitudine, îi dase priceputului advocat și îndemânaticului administrator municipal două misiuni, una în Franța, alta în Flandra. De amândouă Thomas More se achitase cu succes ; cea din urmă, în deosebi, procurase Englezilor un tratat de comerț foarte avantagios. Ca să-l răsplătească, Henric al VIII-lea i-a oferit o pensie anuală destul de însemnată. El însă a refuzat-o, cu tot respectul, dar cu toată hotărîrea, ca ne fiind compatabilă cu independența sa de administrator comunal. Impresionat, și dorind cu atât mai mult să și-l atașeze, regele a luat o altă cale. L'a numit mai întâi membru al consiliului său „privat" ; i-a acordat apoi diferite funcțiuni publice, din ce în ce mai înalte, până la aceea de cancelar al regatului britanic. In același timp, îi arăta o prietenie personală, aproape pasionată. Il chema adesea la palat, în afară de orele oficiale de lucru, ca să mai vorbească și de alte lucruri decât de treburile statului : îl oprea adesea la masă, la cea de seară, mai ales, fără alți invitați, în intimitate, iar în nopțile senine de vară se plimba cu el pe terasele palatului, cerându-i să-i explice, cu vastele lui cunoștințe, natura și mișcările constelațiilor. Când Thomas More se ducea să se odihnească la Chelsey, lângă Londra, unde avea o mică proprietate, regele îl vizita, fără nici o ceremonie, lua loc la masa lui simplă și făcea cu el, ținându-l cu brațul de mijloc, plimbări lungi prin grădina ce se întindea pe malul Tamisei.

Dar această prietenie, oricât părea de mare și oricât a durat de mult, n'a ținut până la sfârșit. In realitate, tratând pe Thomas More în mod atât de afectuos, Henric al VIII nu urmărea decât scopul să facă dintr'însul un instrument docil al politicii sale, ce devenea din ce în ce mai personală și, prin urmare, din ce în ce mai arbitrară. Frumoasele auspicii sub care începuse domnia sa n'au făcut decât să înșele marile spe-

ranţe ale celor ce aşteptau dela el vremuri mai bune pentru mult frământatul popor englez. Se înţelege dela sine că nu putem trece în revistă abuzurile, din ce în ce mai mari, pe care le-a comis şi el, ca şi predecesorii săi. Ar fi să trecem dela istoria ideilor la istoria faptelor, şi am ieşi din cadrul lucrării noastre. Ne mărginim să relevăm faptul, care a pus politica lui personală şi arbitrară în lumina cea mai urîtă, — şi care a fost îmbrăţişarea protestantismului, în condiţiile ce se cunosc din istorie. El luase mai întâi o atitudine hotărît ostilă mişcării de protestare ce începuse, sub conducerea lui Luther, a lui Calvin şi a lui Zwingli, în contra bisericii romane. I se părea, anume, că era o mişcare revoluţionară, care atingea, nu numai autoritatea religioasă, ci şi autoritatea politică. Pornirea sa împotrivă-i era atât de mare, încât, cu ajutorul lui Thomas More, care i-a pus la dispoziţie erudiţia şi condeiul, a scris o carte, ce i-a atras din partea Sfântului Scaun, odată cu mulţumirile cuvenite, epitetele măgulitoare de „Apărător al credinţei" şi de „Campion al Bisericii". Mai târziu însă, când a voit să se despartă de Caterina de Aragon, ca să ia de soţie pe Ana de Boleyn, şi s'a lovit de refuzul Sfântului Scaun de a-i aproba divorţul, Henric al VIII-lea s'a grăbit să îmbrăţişeze protestantismul, dându-i o formă mai gravă decât cea pe care o luase pe continent. Declarând biserica Anglicană independentă de Sfântul Scaun, s'a proclamat pe el însuşi şef al ei, luând astfel locul papei dela Roma, ca conducător spiritual al supuşilor săi. Thomas More, care, mai înainte, cedase de mai multe ori regelui său, în speranţa că avea să-l aducă la sentimente mai bune, nu i-a mai putut ceda în chestia divorţului şi a nouei căsătorii, şi l-a rugat să-i primească demisia din situaţia de cancelar al regatului, pe care o avea atunci. Henric al VIII-lea i-a acordat-o, dar, în vieaţa privată în care s'a retras, după aceea, prietenul căruia îi arătase atâta dragoste, l-a urmărit cu ura lui, prin diferite persecuţii. Iar când parlamentul a votat legea, care impunea fiecărui cetăţean englez să depună jurământul că recunoştea ca şef spiritual al naţiunii pe regele ei, Thomas More a refuzat să-l dea, cu motivarea că, votând legea în chestie, parlamentul îşi depăşise competenţa legală ; el nu putea lua hotărîri valabile decât cu privire la puterea temporală, nu şi la cea spirituală ; el putea să aleagă un rege, adică un conducător politic, nu şi un papă, adică un suveran religios.

Pentru această atitudine principială, fostul cancelar al re-

gatului britanic a fost arestat, sub inculparea de înaltă trădare, și ținut în închisoare un an întreg, în care timp s'a încercat totul, s'a trecut chiar dela făgăduieli ademenitoare la torturi îngrozitoare, ca să i se smulgă jurământul dorit de rege. Dar Thomas More a rămas inflexibil. A fost astfel judecat, în Mai 1535, și condamnat la moarte prin decapitare. Iar ca să nu facă pe nimeni să sufere, prin teama și jalea pe care le-ar fi arătat în momentul execuției, s'a suit pe eșafod cu zâmbetul pe buze și și-a pus capul glumind pe trunchiul pe care urma să cadă, spre a-l ucide, securea călăului.

CAPITOLUL IX

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

NICCOLO MACHIAVELLI

Către sfârşitul veacului al XV-lea, lupta pentru emanciparea vieţii politice a statelor europene de sub tutela bisericii romane, care era destul de veche, a reînceput în Italia sub forme nouă. Armele de până atunci au fost în bună parte părăsite şi altele, mai moderne, le-au luat locul. Argumentele de căpetenie nu mai erau de natură abstractă, raţională, ci de natură concretă, empirică, întemeiându-se pe fapte pozitive. Nu în natura teoretică a Statului, aşa cum şi-o închipuiau învăţaţii, care nu ridicau ochii din cărţi, ci în vieaţa practică a societăţilor omeneşti, aşa cum se desfăşura sub ochii tuturor, în prezent, şi cum se găsea consemnată în istorie, pentru trecut, începeau a se căuta legile celei mai bune organizări politice şi sociale. Cel dintâi care a mânuit aceste arme nouă cu o agerime aproape modernă a fost marele gânditor florentin Niccolo Machiavelli. Lui i s'a impus în primul rând necsitatea de a întreprinde o asemenea cercetare, din cauza uimitoarei încercări pe care o făcuse un călugăr fanatic de a introduce la Florenţa un regim teocratic, în cel mai strict înţeles al cuvântului. Acel călugăr, pe care Machiavelli îl auzise predicând şi îl văzuse lucrând, era Savonarola. Asupra lui trebue să aruncăm mai întâi o privire, pentruca, luând cunoştiinţă de gândirea şi acţiunea lui, să putem înţelege mai bine, prin contrast, gândirea şi acţiunea lui Machiavelli.

I.

Girolamo Savonarola se născuse în 1452 la Ferrara. Familia sa, care părea a fi dispus de oarecare mijloace, voia să-l pregătească pentru profesiunea medicală, care era pe atunci deosebit de bine văzută și de rentabilă. Dar o vocație religioasă, care lua proporții din ce în ce mai simțite, devenind în cele din urmă irezistibilă, l-a făcut să părăsească studiile începute în această direcție și să intre, fără știrea și învoirea părinților, în mânăstirea dominicanilor din Bologna. Avea atunci 22 de ani, așa încât nu se putea presupune că nu-și dase bine seamă de însemnătatea pasului pe care îl făcuse. Și'n adevăr, vieața sa, în mânăstirea în care intrase, a fost mai mult decât exemplară. Ceeace îl distingea, impunându-l atenției superiorilor săi, era,— pe lângă îndeplinirea, nu numai riguroasă, dar și excesivă a obligațiilor rituale, ce se manifesta prin exagerarea diferitelor forme ale ascetismului monahal, — pasiunea lui adâncă pentru studiile teologice. In tot timpul ce-i rămânea liber, citea cu un zel neobosit operele părinților bisericii și scrierile comentatorilor lor. După câțiva ani, cunoștințele lui părând destul de intinse, a fost trimis de autoritățile ordinului său ca „lector" al „novicilor" mânăstirii San' Marco, din Florența, și ca predicator pentru „edificarea" populației din oraș și din împrejurimi.

Incepându-și astfel activitatea, pe care o considera ca o misiune, întrucât se credea chemat să lupte pentru întărirea credinței creștine, tânărul călugăr a fost silit să constate, cu multă părere de rău, că avea prea puține persepective de succes. Cursurile pe care le făcea „novicilor" nu izbuteau să-i însuflețească, iar predicile sale nu atrăgeau nicidecum pe credincioșii laici. Expunerile sale rămâneau, mai totdeauna, prea abstracte, prea încărcate de subtilitățile teologice, prea savante și, ca atare, prea reci. Lipsa ornamentelor retorice, apoi, cu care atâția alți oratori eclesiastici deprinseseră lumea, faptul că vorbea prea repede, cu unele defecte de pronunțare a cuvintelor, și că nu-și putea stăpâni gesturile, indispuneau pe ascultătorii pe care umaniștii florentini îi făcuseră mai exigenți. Constatarea penibilă a insuccesselor sale repetându-se necontenit, cu toate sforțările pe care și le impunea ca să le evite, Savonarola a simțit nevoia să-și ia un timp de gândire, ca să vadă ce era de făcut, și s'a întors în mânăstirea dominicanilor dela Bologna, căreia continua să-i

aparţină ; voia, anume, să reflecteze, cât mai liniştit, la modul cum ar fi putut ajunge să-şi îndeplinească mai bine misiunea. A petrecut astfel patru ani, într'o retragere absolută, în rugăciuni necontenite, în care implora pe Dumnezeu să-i vină în ajutor, luminându-l. Şi a ajuns să creadă că lumea, spre a putea fi convinsă, trebuia mai întâi înspăimântată, prin arătarea primejdiilor, mari şi iminente, ce o ameninţau.El văzuse, la Florenţa, cât de adâncă era stricăciunea tuturor, nu numai a celor de jos, ci şi a celor de sus, nu numai a laicilor, ci şi a servitorilor bisericii. Că oamenii nu puteau fi buni, de vreme ce apăsa asupra lor greaua povară a păcatului originar, o ştia de mult ; dar nu şi-ar fi închipuit niciodată, dacă nu i-ar fi văzut mai de aproape, că puteau fi atât de răi. Aşa încât nu i se părea cu putinţă, ca mânia lui Dumnezeu să nu cadă asupra lor, dintr'un moment într'altul, ca un trăznet neaşteptat. Lumea trebuia dar salvată, cu orice preţ, prin îndreptarea moravurilor ei ticăloase, — fie pentru ca Dumnezeu să se îndure a o cruţa, fie pentru ca loviturile lui să n'o găsească, cel puţin, nepregătită, s'o găsească pusă adică, în vederea mântuirii din vieaţa viitoare, pe calea căinţei şi a pocăinţei .

Intorcându-se, cu această credinţă, la Florenţa, Savonarela şi-a schimbat cu desăvârşire metoda. N'a mai comentat, în cursurile, pe care le-a reluat, cu „novicii" din mânăstirea San Marco, şi în predicile pe care le ţinea prin biserici, operele, destinate învăţământului şi „edificării", ale teologilor scolastici, ci Apocalipsul ; n'a mai dat celor ce-l ascultau subtilităţi logice, ci profeţii sinistre ; nu s'a mai servit de silogisme meşteşugite, ci de imprecaţii teribile. Pornind dela textul din Apocalips : „Gladium Dei super terram cito et velociter", prevenea pe toţi, cu un aer solemn şi grav, că nenorociri mari aveau să se abată în curând asupra Italiei şi aveau să se întindă repede asupra lumii întregi. Dumnezeu nu mai putea să rabde ticăloşia obştească, şi avea să lase în sfârşit să cadă asupra netrebnicului pământ sabia cumplită a groasnicei sale răsbunări ; o ţinuse până atunci suspendată, ca un avertisment, aşteptând îndreptarea păcătoşilor, a căror moarte, în marea lui milă, nu o dorea ; dar de astădată avea să-i lovească fără cruţare, cu o spăimântătoare cruzime, pe toţi. Surprinşi, ascultătorii lui Savonarola, — cei din clasele de jos mai întâi, care erau mai superstiţioşi şi, prin urmare, mai credduli, cei din clasele de sus apoi, care se întâmpla să fie mai im-

presionabili, — au început a se gândi că viața lor, care, în adevăr, era departe de a fi exemplară, putea să aibă asemenea consecințe. Cuprinși de grije și de teamă, oamenii au început a se îmbulzi, în număr din ce în ce mai mare, la predicile lui Savonarola. Incurajat de acest succes, fanaticul călugăr, ca să-și convingă ascultătorii de caracterul divin al misiunii sale, a început să le povestească „viziunile" pe care le avea, în nopțile sale de pioasă veghere: îngerii, coborânduse din cer, în valuri de lumină, veneau să-i dea puteri nouă, întru îndeplinirea misiunei pe care i-o încredințase Dumnezeu, de a încerca să pună lumea, cât mai era timp, pe calea căinței și a pocăinței. Și, ca să arate că, dat fiind caracterul divin al misiunii sale, era dator să spună adevărul ori și cui, fără să se teamă de nimeni, n'a lipsit a-și îndrepta atacurile în contra puternicilor zilei, în contra papei Inocențiu al VII-lea și în contra lui Lorenzo dei Medici, prevestind că aveau să-și ia în curând pedeapsa cuvenită. Iar când, atât cel dintâi, care era bătrân și infirm, cât și cel de-al doilea, care suferea de o boală incurabilă, au murit în adevăr, la puțin timp după prevestirea lui Savonarola, lumea a început să creadă în „darul" lui profetic.

Dar succesul hotărîtor, în această privință, l-a dobândit el prin prezicerea invaziei franceze. Zisese în adevăr, într'una din predicile sale: „Luați seama, voi toți care mă ascultați, se apropie vremea; un om va să vie, care va năvăli în Italia noastră și va pune stăpânire pe ea, fără să tragă sabia; când va trece munții cetățile întărite vor cădea, toate, dinaintea lui". Și când Carol al VIII-lea a trecut Alpii, cu armatele sale, fără să întâlnească nicăeri, nici o rezistență, nimeni nu s'a mai îndoit de realitatea „darului" profetic al uimitorului călugăr. Piero dei Medici, care îi succedase lui Lorenzo Magnificul, nu știuse, nici să cedeze, la timp, năvălitorului, nici să încerce a rezista, ca să obțină cel puțin, dela el, condiții mai bune; o mișcare a maselor populare, îngrozite de perspectiva ocupației franceze, l-a răsturnat, și a trimis pe Savonarola să apere el, cu cuvântul lui inspirat, Florența. Asupra lui Carol al VIII-lea, însă, cuvântul lui nu mai avea aceeași influență, și ocuparea orașului de către trupele franceze n'a putut fi evitată. Iar cu sistemul prăzilor de război, care permitea soldaților ocupanți să nu mai respecte nimic în teritoriile ocupate, florentinii au avut multe de suferit. Mai ales în lipsa regelui, care pornise spre sud, ca să-și întindă stăpânirea asupra Italiei întregi, abuzurile soldaților lăsați la Flo-

renţa deveniseră intolerabile, — şi Savonarola a fost trimis din nou, ca să obţină o cât de mică uşurare. Carol al VIII-lea se întorcea tocmai dela Neapole ; mandatarul florentinilor i-a ieşit înainte, l-a felicitat, în chipul cel mai măgulitor, pentru „victoriile" strălucite pe care le avusese, şi l-a rugat, în propriul lui interes, ca să nu mărească resentimentele noilor săi supuşi, să fie mai îngăduitor. A căutat să-l convingă că Florenţa, care era „inima" Italiei şi dedea, ca atare, tonul în toate, merita să fie evacuată. Intrucât era obligat să se întoarcă în Franţa, şi gândindu-se că nu era prudent să lase în Italia o atmosferă prea încărcată, care să-i creeze poate încurcături, regele a ordonat în adevăr evacuarea cerută.

Acest fapt a fost atribuit de florentini abilităţii lui Savonarola, şi creditul lui a crescut enorm. In haosul ce a urmat după retragerea armatei franceze, toate privirile s'au îndreptat, în lipsa oricărei alte autorităţi, în spre el. In desorganizarea totală a vieţii Statului, el singur putea să ia, cu învoirea anticipată a tuturor, măsurile necesare pentru restabilirea ordinei. Şi le-a luat, dar, în unele privinţe, n'a putut păstra măsura. A redat, e drept, republicei toscane vechea structură, cu toate organele ce o alcătuiau ; dar acele organe nu mai însemnau, de fapt, nimic, în faţa voinţei lui suverane ; ele nu mai putea hotărî în realitate nimic, numai prin ele însile. In ultimă instanţă, Savonarola hotăra singur tot. Şi unele din hotărîrile lui au constituit un incontestabil progres, faţă de trecut. Aşa bunăoară, a proclamat amnistia pentru atitudinile politice, într'o lume în care orice schimbare de regim avea ca urmare inevitabilă exilări de persoane, confiscări de averi, şi numeroase alte forme de răsbunare împotriva adversarilor. Tot aşa, ca să înfrâneze luxul ritual al cultului religios, a pus să se topească vasele de aur şi de argint ale bisericilor, pentru ca, din metalele nobile obţinute astfel, să se bată monete care, sporind mijloacele financiare ale statului, să-i permită a veni în ajutorul săracilor, al celor cu familii prea numeroase, mai ales. In acelaşi timp însă a pus, asupra averilor celor bogaţi, impozite grele, care echivalau cu o confiscare parţială a lor, şi a liberat pe cei ce aveau faţă de ei datorii băneşti de o parte din sumele respective. Nemulţumirile ce s'au produs astfel nu s'au manifestat, se înţelege, imediat ; dar nici n'au dispărut ; au aşteptat numai un moment mai potrivit.

Alte nemulţumiri s'au mai adăugat apoi, în cercuri mai

întinse de cetățeni. Voind să reformeze moravurile, Savonarola a impus vieții florentine o formă atât de severă, încât depășea, cu mult, scopul urmărit. A interzis petrecerile, nu numai în timpul carnavalului, când luau proporții excesive, ci în tot cursul anului; a oprit danțurile, sub toate aspectele lor; a închis toate localurile publice, în care se consumau băuturi alcoolice, și birturile de lux, în care se serveau mâncări alese; pentru jocurile de noroc, care trebuiau stârpite, a prescris, ca pedeapsă, tortura; a impus femeilor măritate să nu se supună obligațiilor conjugale decât la anumite epoci, separate de inintervale mari, și numai în vederea procreării; a stabilit pedepse grele, ce puteau merge până la arderea pe rug, pentru bărbații și femeile ce se dedau la abateri și excese erotice; a fixat pentru funcționarii administrativi și judecătorești, felul și numărul rugăciunilor pe care trebuiau să le rostească, înainte de a începe să lucreze; a ordonat ca, celor ce, prin cuvintele lor nesocotite, aduceau vreo atingere Bisericii sau Statului, să li se ardă limba cu un fier înroșit în foc, etc.

Sub influența unui asemenea regim, Florența, care fusese până atunci orașul cel mai vesel, cel mai plin de petreceri și de plăceri, atât de rafinate și de artistice încât atrăgeau pe străini, de pretutindeni, a căzut brusc într'un fel de prostrație religioasă, luând înfățișarea, aspră și tristă, a unei vaste mânăstiri. Cuvântul e al lui Funck Bretano, unul din cel mai noui istorici ai Renașterii. „Și iată că, — zice el, — magnificul oraș, mândria Renașterii, orașul de artă, de lux și de plăcere, se transformă cu repeziciune într'un fel de mânăstire. Cârciumele se închid; zilele de post devin atât de numeroase încât măcelarii dau faliment; pe străzi, pe piața Signoriei, pe Ponte-Vecchio, nu se mai aud decât cântece bisericești, psalmi, imnuri de slavă întru prea-mărirea lui Dumnezeu. Oamenii care trec, se lovesc unii de alții, fiindcă merg cu nasul în Evanghelie sau în cartea lor de rugăciuni". Iar petrecerile iau o formă corespunzătoare; când voiesc să fie împreună, „florentinii se adună, în grupe de câte douăzeci—treizeci, de bărbați și femei, și se duc într'o localitate mai plăcută decât orașul, în împrejurimile lui sau la țară. Acolo însă, ascultă slujba dela biserică, se împărtășesc, și-și petrec apoi ziua intonând cântece religioase și recitând psalmi. Strânși în jurul unei icoane a lui Isus Cristos, îi adresează rugăciuni, vărsând lacrimi. Sau ascultă predici edifica-

toare, şi plimbă într'o procesiune ocazională, o icoană a Sfintei Fecioare" [1])

La acest rezultat însă nu putuse ajunge Savonarola numai pe calea persuasiunii; mai era necesară şi o presiune, o vigilenţă continuă şi, mai ales, energică. Pentru ca cei ce nesocoteau măsurile luate de el să nu poată scăpa nepedepsiţi, a organizat spionajul şi a încurajat delaţiunea. Dar aceste mijloace discrete nu erau totdeauna sigure fiindcă cei ce le practicau nu erau incoruptibili; ei puteau fi câştigaţi de către cei ce voiau să scape de pedepse. De aceea, Savonarelo a recurs la copii, care, în „inocenţa" lor, puteau fi mai uşor şi mai deplin fanatizaţi. I-a organizat în bande, pe care le-a însărcinat să facă, pe faţă, poliţia străzilor şi a caselor oraşului, spre a supraveghea purtarea oamenilor. Imbrăcaţi în alb, purtând într'o mână o ramură de măslin iar într'alta o mică cruce de lemn, copiii, străbătând străzile, opreau pe cei ce umblau îmbrăcaţi prea luxos, cu prea multe podoabe de preţ, le luau, atât bijuteriile cât şi hainele, pe care le predau autorităţilor instituite anume ca să distrugă asemenea „deşertăciuni". Intrau apoi prin case, şi, intimidând pe stăpâni prin îndrăzneala lor naivă sau chiar folosindu-se, la nevoie, de puterea pe care le-o da numărul, ridicau toate „zădărniciile", — tablourile, cărţile, instrumentele de muzică, hainele de lux, bijuteriile, etc. In vieaţa romanţată a lui Leonardo da Vinci, scrisă pe baze strict istorice şi publicată în limba franceză sub titlul „Le Roman de Léonard de Vinci", Merejkowski descrie într'un capitol lupta lui Giorgio Merula, umanistul, cu copiii lui Savonarola, care veniseră să caute „deşertăciuni" în palatul familiei Medici de pe Via Larga. El voia să-i împiedice de a intra în biblioteca, plină de cărţi şi manuscrise antice, de o valoare nepreţuită, Micii „inchizitori" însă s'au năpustit asupră-i, l-au bătut cu crucile lor de lemn, până l-au lăsat în nesimţire, şi i-au scotocit apoi prin buzunare, până au găsit cheia bibliotecii. Deschizând-o, în sfârşit, au ridicat, fără alegere, tot ce au putut, aruncând pe ferestre, în stradă, cărţile şi manuscrisele pe care alţi copii le încărcau în căruţele ce aşteptau acolo, spre a le duce să fie arse într'un „bruciamento delle vanita" [2]).

Ultima ceremonie „pioasă" de acest fel s'a desfăşurat în

1) Funck Brentano, La Renaissance, Paris, 1935, p. 265 (a ediţiei a 29-a).
2) Op. cit., p. 266.

ziua de 7 Februarie 1497, când se sfârșea carnavalul din acel an. „Zădărniciile" strânse din tot orașul, în număr mai mare ca oricând, au fost arse atunci pe un rug imens, ridicat în piața Signoriei, în fața lui Palazzo Vecchio. In jurul și deasupra grămezilor de lemn de foc, se construise o enormă piramidă octogonală de scânduri, de o sută douăzeci de coți în diametru și de treizeci ca înălțime, cu cincisprezece trepte largi pe care se așezaseră lucrurile ce trebuiau să fie arse. Pe primele trepte, de jos, se îngrămădiseră costumele și măștile ce se purtau în cortegiile istorice și în tablourile „vivante", atât de prețuite și atât de frecvente pe acele vremuri, precum și cele ce serveau la balurile din carnaval. Pe treptele următoare, de jos în sus, veneau mai întâi rochiile femeilor, dantelele, bijuteriile, fardurile și parfumurile ; veneau apoi instrumentele de muzică, flautele, harpele, mandolinele, viorile ; după ele urmau jocurile de cărți, de șah, de table, etc.; mai sus, în sfârșit se aflau cărțile și manuscrisele, de literatură, de știință, de filosofie. In vârful piramidei, peste toate „zădărniciile" — și „afuriseniile", cum li se mai zicea acestor lucruri, care nu erau numai inutile, ci și primejdioase, — trona Satan însuși, sub forma unei paiațe oribile și ridicule, în pântecele umflat al căreia se pusese un săculeț de praf de pușcă, amestecat cu pucioasă, menit să facă explozie la momentul potrivit. Proporțiile impunătoare, pe care trebuia să le ia acest act de ispășire, spre a impresiona, mai mult decât cele precedente, pe credincioși, au făcut ca pregătirile să dureze toată ziua. Unii orășeni veneau singuri să aducă „zădărniciile" și „afuriseniile" pe care nu le ridicaseră copiii închizitori. Pentru desfășurarea ceremoniei s'a așteptat înserarea, pentruca, pe întuneric, efectul să fie mai mare. Când a început dar a se întuneca, un cortegiu imens, compus din mii de oameni și crescând necontenit, a străbătut Florența, în sunetele clopotelor dela toate bisericile. In frunte mergeau, îmbrăcați în alb, copiii „inchizitori", purtând statuia lui Isus Cristos ; după ei veneau călugării dela San Marco și din celelalte mânăstiri, din împrejurimi ; urmau „gonfalonierul" și membrii „consiliului celor optzeci", magiștrii și doctorii dela „Studio", cavalerii căpitanului Bargello, iar trupele pedestre și trâmbițașii închideau cortegiul oficial, căruia îi făcea „coadă" mulțimea orășenilor și a celor veniți de prinprejur. Pe piața Signoriei, când toți și-au luat locurile cuvenite, Savonarola s'a urcat pe treptele dela Palazzo Vecchio, a ridicat în sus crucifixul de care nu se despărțea niciodată și a strigat cu

glas tare: „în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh, daţi foc rugului". Patru călugări, cu torţe de răşină aprinse, au dat ocol piramidei de scânduri, oprindu-se la fiecare din cele opt colţuri ale ei, ca să pună în acţiune focul „purificator". Şi flăcările s'au înălţat, năvalnic, distrugând roadele străduinţelor prin care o parte a omenirii crezuse că putea să ajungă la mai multă frumuseţe şi la mai mult adevăr, într'o vieaţă în care binele era atât de anevoie de realizat.

Sub formele, din ce în ce mai excesive, pe care le lua, regimul instituit de Savonarola în republica toscană începea să devină primejdios, întrucât ameninţa să oprească, în cazul când s'ar fi întins mai departe, înaintarea lumii pe calea progresului, întorcând omenirea, nu atât la simplitatea creştină, cât la barbaria primitivă, prin distrugerea sistematică a valorilor acumulate, ale culturii şi civilizaţiei. Unul din cei mai noui istorici ai lui Savonarola, scriitorul englez Ralph Roeder, susţine că chiar şi partizanii cei mai convinşi ai fanaticului călugăr dominican deplângeau vandalismul comis la 7 Februarie 1497, regretând că lucrurile de artă n'au fost vândute în profitul săracilor. Folosul ar fi fost îndoit: s'ar fi conservat atâtea opere ce puteau să aibă o valoare nepreţuită, uşurându-se în acelaşi timp vieaţa atâtor nevoiaşi. Şi scriitorul englez adaugă: „Ca simpton al unei încordări şi al unei exasperări crescânde, violenţa scenei (dela 7 Februarie 1947) era neliniştitoare".[1]) Ea neliniştise în adevăr pe mulţi, — şi reacţiunea nu mai putea să întârzie, având să ducă la prăbuşirea, nu numai a lui Savonarola, ci şi a regimului pe care îl instituise, cu tot caracterul lui teocratic, necontenit şi ostentativ pus în evidenţă, ca o justificare a lui, mai întâi, şi un mijloc de apărare a lui apoi. Spre a-şi impune cu mai multă siguranţă reformele, morale şi politice, pe care le introducea, îndrăzneţul reformator nu se sfia să declare, la fiecare pas, că vorbea şi lucra în numele lui Dumnezeu, a cărui voinţă suverană nu făcea decât, ca un umil servitor, s'o aducă la îndeplinire. A mers chiar până acolo, în cât, într'una din predicile sale, a proclamat pe Cristos „rege al Florenţei". Şi, ca un bun părinte al oraşului, n'a lipsit a-l sfătui, cu insistenţă, să nu refuze a primi darul nepreţuit pe care i-l trimetea voinţa divină. „Dumnezeu vrea să te fericească, o! Florenţă... Vrea să-ţi dea un cap, un rege, care să te cârmuiască. Cristos însuşi

1) Ralph Roeder, Savonarola, trad. franc., Paris, 1933, p. 168.

vrea să fie regele tău ; a spus-o singur : Ego autem constitutus sum rex. Nu face, o ! Florență... ca Evreii. Primește pe Cristos, care binevoiește să fie regele tău. Vei fi astfel bogată în bunuri temporale și spirituale ; vei desăvârși reforma Romei, a Italiei și a tuturor țărilor ; vei întinde asupra lumii întregi aripele măririi tale !" Entusiasmați, cei ce-l ascultaseră au început să strige, la ieșirea din biserică : „Viva Cristo, nostro re !" Strigătul acesta s'a repetat apoi, și s'a generalizat, — ceea ce i-a permis lui Sovonarola să susțină că poporul florentin alesese, prin aclamație, pe Cristos, ca rege al său. Și a pus să se graveze pe frontispiciul palatului Signoriei cuvintele : „Jesus Christus Rex populi Florentini S. P. Q. decreto creatus".

Nemulțumirile însă, care se iviseră dela început, au crescut necontenit, în urma exceselor pe care, în numele acestui regim teocratic, le comitea Savonarola. Ele au început a se manifesta fățiș, prin criticile, nu arareori batjocoritoare, ale așa numiților „Arrabbiati", adică ale „turbaților". Acesta era numele pe care îl daseră partizanii lui Savonarola celor ce îndrăzneau a se ridica împotriva lui. Iar aceștia, la rândul lor, dădeau celor ce îl susțineau numele de „Piagnoni", adică de „plângători". Un al treilea „partid", — dacă putem întrebuința acest cuvânt, — îl formau, la Florența, cei ce regretau domnia Medici-lor, sub care trăiseră atât de bine, și cu reprezentanții cărora unii mai aveau încă legături. Aceștia, care se țineau în rezervă, primiseră, din cauza atitudinii lor șterse, numele de „Bigi", adică de „cenușii. O ultimă categorie de nemulțumiți o formau tinerii doritori să guste mai larg viața, care nu se puteau împăca cu regimul monastic, impus de Savonarola. Ei își luaseră singuri, în glumă, numele de „compagnacci", adică de „tovarăși la rele". puși pe chefuri și alte blestemății. Și fiindcă nu erau de loc puțini, opoziția lor nu era nicidecum de disprețuit. Tonul lor zeflemist, lipsit de preocupări și intenții politice, contribuia într'o măsură destul de largă la întărirea atmosferei defavorabile, ce se întindea din ce în ce mai mult în jurul regimului teocratic al lui Savonarola.

In același timp, încrederea maselor populare în caracterul divin al misiunii lui a început să scadă. Imprejurările au silit chiar pe unii din partizanii lui mai de seamă să nu-i mai dea concursul. Atacurile lui, lipsite de orice măsură, în contra papei Alexandru al VI-lea nu puteau să rămână fără niciun răspuns. Iar ceea ce a urmat a pus pe gânduri pe mulți dintre cei

ce susţinuseră până atunci pe furiosul reformator, carè amenința să pună republica toscană în conflict cu Sfântul Scaun. Papa a încercat mai întâi să-l potolească, promiţându-i arhiepiscopia Florenţei şi pălăria de cardinal. Dar Savonarola a respins cu „indignare" aceste propuneri „ruşinoase". Iar atacurile lui în contra lui Alexandru al VI-lea, căruia nu-i mai zicea cât „il Borgia", au devenit şi mai violente. Cel atacat astfel a recurs atunci la măsuri drastice. A luat „priorului" mânăstirii San' Marco dreptul de a mai predica, l-a amenințat cu excomunicarea, în cazul când nu s'ar fi supus, şi a prevenit autorităţile florentine că avea să pună oraşul sub interdicţie, dacă măsurile sale n'ar fi fost respectate. Savonarola însă a continuat să predice, a declarat că nu-i pasă de excomunirea unui papă „simoniac" şi a făcut un apel călduros la „toţi principii creştini", cerându-le cu stăruinţă, să convoace un conciliu, care să examineze situaţia Bisericii, rămase fără conducător legitim, din cauza „nedemnităţii" lui Alexandru al VI-lea.

In împrejurările de atunci, însă, autorităţile florentine nu se puteau hotărî uşor să intre în conflict cu Sfântul Scaun. Sub influenţa lui Alexandru al VI-lea, a cărui politică nu era lipsită de abilitate, mai multe din micile state italiene formaseră o grupare, ce sta sub conducerea lui, — aşa numita „Ligă italică", ce părea chemată să joace un rol însemnat. Ostilitatea pe care această grupare politică o arăta republicii toscane, ce rămăsese oarecum izolată, îngrijora pe mulţi. Hotărîtoare, pentru atitudinea autorităţilor florentine, a părut a fi chestia oraşului Pisa, a cărui situaţie, după ocupaţia franceză, era nelămurită, şi care era revendicat, atât de Veneţieni, cât şi de Milanezi. Când li s'a deschis perspectiva retrocedării acestui preţios oraş, în schimbul adeziunii la liga italică, ele n'au mai stat la îndoială, — şi, luând astfel o atitudine favorabilă papei Alexandru al VI-lea, au căutat să înfrâneze agitaţiile lui Savonarola. I-au cerut dar să se retragă în mânăstirea sa şi să nu mai predice. Iar el s'a supus, — nu fără să protesteze însă şi fără se amenințe, — cum îi era obiceiul. In ultima predică pe care a mai ţinut-o înainte de retragerea sa, a zis, adresându-se autorităţilor florentine: „Vorbiţi de pace! Dar eu vă spun că nu va fi pace, fiindcă Dumnezeu s'a supărat. Ingerii şi sfinţii stau în genuchi dinaintea lui, nu ca să-i ceară milă, ci ca să-l îndemne să pedepsească"...

Alte incidente au venit apoi să îngreuneze situaţia lui Sa-

vonarola. A fost anume, atacat, la Florența chiar, de câțiva predicatori, trimiși în acest scop de Curia papală. Unul din ei, călugărul franciscan Francesco di Puglia, i-a propus chiar, spre a-i dovedi falsitatea „doctrinelor" lui, proba focului, care era una din formele „ordaliilor" ce se practicau în evul mediu. Fanaticul franciscan s'a declarat gata să intre, împreună cu Savonarola, în flăcările unui rug aprins, pentru ca Dumnezeu să arate de partea cui era adevărul; cel ce avea dreptate, în ceea ce susținea, avea să scape neatins; celălalt avea să fie prefăcut în scrum. Ca și cum s'ar fi îndoit de caracterul divin al misiunii sale, pe care îl afirmase de atâtea ori, Savonarola a rămas pe gânduri și n'a răspuns imediat la provocarea ce i se adresase. A acceptat-o însă, în locul său, călugărul dominican Domenico Buonvicini, care îi era foarte devotat. Și fiindcă provocatorul, Francesco di Puglia, nu voia să intre în foc decât cu Savonarola, s'a declarat gata să intre în foc cu Domenico Buonvicini un alt călugăr franciscan, Giuliano Rondinelli, pentru ca proba propusă să se poată realiza, prin substituție; Dumnezeu putea să-și arate, și sub această formă, voința. In timpul acestor discuții preliminare, spiritele începuseră a se încălzi. Partizanii lui Savonarola cereau ca proba să se facă, convinși fiind, în sinceritatea lor naivă, că rezultatul ei avea să-i întărească situația. Adversarii lui, având credința contrară, cereau și ei același lucru. S'a hotărît astfel, cu aprobarea autorităților, ca proba dorită să aibă loc în ziua de 7 Aprilie 1498. Două ruguri s'au aprins, în acea zi, pe piața Signoriei, și o mulțime imensă s'a adunat să vadă ce avea să se întâmple. Dar atunci au început discuții, între franciscani și dominicani, pe o chestie de formă. Domenico Buonvicini voia să intre în foc, îmbrăcat cu rasa ordinului său, cu sfânta cruce într'o mână și cu „hostia" sfințită într'alta. Francesco di Puglia s'a opus. „Hostia" era „corpul Domnului" și nu putea lua parte la probă; n'o putea face nici crucea, ca simbol al credinței creștine. Pe această temă teologică, s'a deslănțuit o aprigă controversă, care a durat mult timp, până când o ploaie torențială, căzând pe neașteptate, ca ploile de primăvară, a stins focurile, — și proba nu s'a mai făcut. Desamăgirea a fost generală, și locul discuțiilor l-au luat acuzările reciproce, — fiecare parte acuzând pe cealaltă de nesinceritate, ba chiar de rea credință. La aceste acuzări s'au asociat, din mulțimea asistenților nu numai adversarii lui Savonarola, care nu puteau scăpa acea ocazie ca să-i dea o lovi-

tură, dar chiar şi unii din partizanii lui, care se aşteptau la o mare victorie şi se simţeau umiliţi de întorsătura neaşteptată a lucrurilor. Ca de obiceiu, cearta, întetindu-se, a dus la bătaie. Nemulţumirile vechi, atâta timp comprimate, au izbucnit atunci cu violenţă. Grupările ostile lui Savonarola, — a „turbaţilor", a „cenuşiilor", a „tovarăşilor la rele", — au tăbărît asupra grupării ce îl susţinea, — a „plângătorilor", — şi încăierarea a luat proporţii mari. Mulţimea a intrat cu forţa în mânăstirea San' Marco, a pus mâna pe Savonarola şi pe acoliţii lui, şi i-a aruncat în închisoarea oraşului.

Intru cât nu se supusese ordinului pontifical de a nu mai predica, Savonarola fusese excomunicat, prin „bula" dela 12 Mai 1497, a lui Alexandru al VI-lea. Intemeindu-se pe acest fapt, curia papală a cerut ca, în urma arestării lui, să fie trimis la Roma spre a fi judecat acolo. Invocând însă faptul că incidentele dela 7 Aprilie 1498 se petrecuseră pe teritoriul republicei toscane, autorităţile florentine au hotărît ca cei arestaţi să fie judecaţi de instanţele locale. Procesul lor nu s'a putut însă încheia fără intervenirea autorităţilor religioase, singurele care puteau hotărî dacă inculpaţii aduseseră vreo atingere dogmelor, făcându-se vinovaţi de „herezii". Sfântul Scaun a trimis în acest scop doi comisari speciali, care au stabilit că cei arestaţi aveau şi această vină. Ei au fost astfel condamnaţi să fie spânzuraţi şi arşi pe rug, iar execuţia lor a avut loc la 23 Mai 1498, în mijlocul satisfacţiei, rău ascunse sau chiar indecent manifestate, a populaţiei florentine.

Aşa s'a sfârşit regimul teocratic, pe care Savonarola încercase să-l impună republicei toscane. La frământările, în mijlocul cărora luase naştere şi prin care se menţinuse până atunci, Machiavelli asistase, fără a lua parte, dar nu ca un spectator indiferent, ci ca un cugetător, care simţea nevoia să le cerceteze îndreptăţirea şi să le cântărească utilitatea. Fără a fi necredincios, avea totuşi destul spirit critic pentru ca să nu ia *ad-litteram* toate închipuirile religioase şi să nu considere ca legitime toate aspiraţiile reprezentanţilor bisericii, — mai ales nu pe cele privitoare la exercitarea „puterii temporale". Intrebarea de căpetenie pe care se vedea silit, de cele ce se petreceau în jurul său, să şi-o pună, era dacă popoarele puteau fi guvernate, nu în vederea unei mai bune stări a lor în vieaţa reală pe care o duceau, cu atâta greutate, pe pământ, ci în numele fericirii presupuse din vieaţa închipuită, pe care aveau s'o ducă, după moarte, în cer. Şi răs-

punsul i s'a părut că nu putea fi decât negativ. Ceea ce se petrecea, sub ochii săi, la Florența, era o mare, o gravă greșeală ; s'ar fi putut zice chiar că era o crimă, dacă intențiile celor ce, în orbirea și fanatismul lor, o comiseseră, n'ar fi fost bune. Și s'a crezut dator să încerce a lumina lumea, în această privință, arătându-i că amestecul teologiei în politică nu putea fi decât nefast. Politica trebuia să înceteze de a se mai juca cu simple închipuiri, sau, în cazul cel mai puțin rău, cu idei abstracte, de origine pur speculativă. Ea trebuia să caute a se întemeia numai pe date pozitive, pe fapte concrete, scoase din studiul vieții reale a popoarelor, a cărei desfășurare era determinată, în primul rând, de jocul intereselor lor pământești. Preocupările de altă natură, cum erau cele religioase, care erau legitime și ele, în cuprinsul vieții sufletești a oamenilor, trebuiau lăsate în grija reprezentanților bisericii. Numai o asemenea politică realistă putea asigura popoarelor o soartă mai bună. Desvoltarea acestor idei rămâne s'o vedem mai departe, după ce vom arunca mai întâi o privire asupra modului cum a trăit și a lucrat cel ce le-a conceput.

II.

Asupra primei jumătăți a vieții lui Niccolo Machiavelli n'avem decât date puține și nesigure. Ea nu fusese prea cunoscută nici contemporanilor lui, care nu păreau a fi auzit că exista un om ce purta acest nume, și n'au început a se ocupa de el decât din 1498 înainte, de când fusese numit, în urma schimbărilor ce se produseseră în administrația republicei toscane, secretar al „Consiliului celor zece", care era consiliul ei de miniștri. El se născuse la 3 Mai 1469, la Florența, dintr'o familie veche, ce părea a fi aparținut, altă dată, aristocrației feudale din acea parte a Italiei ; după unii, ar fi descins, pe linie paternă, din marchizii de Toscana, după alții din seniorii de Montespertoli, iar pe linia maternă, din conții de Borgonuovo Fucecchio. Bernardo Machiavelli, tatăl lui Nicclo, era un jurisconsult, cu o reputație destul de bună ; o cultură mai aleasă părea a fi avut însă mama lui, Bartolomea Nelli, care trecea drept o femee învățată și care scrisese în tinerețe poezii religioase, de felul celor ce purtau, în literatura timpului, numele de „laude". Cu toată vechimea ei aristocratică însă, familia

Machiavelii nu era bogată ; întrucât era împovărată cu patru copii, se simţea chiar strâmtorată. Educaţia celor patru copii părea a fi fost totuşi destul de îngrijită. Niccolo, care era al doilea dintre ei, îşi făcuse, cu ajutorul părinţilor săi mai mult decât prin studii regulate, o cultură clasică frumoasă. Altfel, n'ar fi putut ajunge secretar al Consiliului celor zece ; ocuparea unui asemenea post presupunea posibilitatea de a mânui limba latină, în vorbire şi în scris, nu numai cu siguranţă, dar şi cu eleganţa cerută de gustul rafinat al timpului, — din care cauză nu era acordat, de obiceiu, decât umaniştilor cunoscuţi. Lucrările lui Machiavelli ne arată că el citise o sumă de autori latini, de vreme ce îi utiliza. Citise, bunăoară, dintre filosofi, pe Cicerone şi pe Seneca, dintre istorici pe Titu Liviu şi pe Tacit, dintre poeţii comici pe Plaut şi pe Terenţiu. Iar faptul că se referea mai mult la aceştia, nu dovedea numai decât că nu cunoştea şi alţii. Alte referinţe din lucrările lui ne arată, de asemenea, că cunoştea şi o sumă de autori greci, ca Aristotel, Plutarh, Diogene Laerţiu, Polibiu, Diodor, pe lângă oratori, ca Isocrate, şi câţiva poeţi. pe care nu ştim însă dacă îi citise în original. Nu părea a fi ştiut destul de bine greceşte ; mai probabil era că îi citise în traducerile latine, care erau curente pe atunci.

Ca secrear al Consiliului celor zece, Machiavelli a desfăşurat o activitate neobosită, care i-a atras stima şi prietenia superiorilor săi .El nu urmărea însă acest scop, ca un simplu „arivist", ci avea preocupări mai obiective. Frământările, la care asistase până atunci ca simplu spectator, nu-l lăsaseră indiferent ; îl siliseră să caute cauzele lor şi să se întrebe cum puteau fi înlăturate. Nu era oare cea dintâi şi cea mai însemnată din acele cauze amestecul teologiei în politică ? Şi cum putea politica, liberată de un asemenea amestec, să satisfacă mai bine nevoile reale ale oamenilor, din vieaţa lor pământească ? Care putea fi cea mai bună organizare a statelor ? Cu asemenea preocupări a început Machavelli să lucreze, în postul ce i se încredinţase, şi care îi permitea să cunoască, aşa cum funcţiona de fapt, mecanismul vieţii de stat. A căutat dar să se folosească de această ocazie neaşteptată, spre a studia, cât mai amănunţit, acel mecanism, ca să-i poată vedea mai de aproape neajunsurile, şi să poată astfel descoperi mai cu siguranţă mijloacele de a le îndrepta. Iar priceperea deosebită cu care lucra, adăugându-se zelului neobicinuit pe care îl arăta, au făcut ca „gonfalonierul" Piero Soderini, şeful republicei toscane, să-l

utilizeze, nu numai în politica internă, ci și în cea externă, a statului pe care îl conducea. Machiavelli a primit dar numeroase misiuni diplomatice, în Italia, pe lângă guvernele micilor state în care era împărțită, și în străinătate, pe lângă suveranii țărilor, cu care republica toscană avea ceva de regulat. A fost astfel, de mai multe ori, la Veneția, acreditat pe lângă „dogii" în funcțiune, la Roma, pe lângă Curia papală, la Forii, pe lângă Caterina Sforza, în Romagna, pe lângă Cesare Borgia ; a fost de mai multe ori în Franța, acreditat pe lângă Ludovic al XII-lea, și în Germania, pe lângă împăratul Maximilian I. Intrepidul observator a putut astfel cunoaște și raporturile internaționale ale Statelor, interesele lor divergente, aspirațiile lor antagoniste, cu primejdiile pe care le creau ele, și care erau departe de a fi mici.

In vara anului 1512, după intrarea trupelor spaniole pe teritoriul republicei toscane și căderea fortăreței Prato, o mișcare populară s'a produs la Florența. Gonfalonierul Piero Soderini a fost răsturnat și partizanii familiei Medici s'au instalat din nou la putere. In toamna următoare, apoi, Machiavelli a fost îndepărtat din funcția ce ocupa pe lângă Consiliul celor zece ; mai mult chiar, a fost implicat în procesul „conjurației" proiectate de doi tineri, Boscoli și Capponi, arestat și torturat, spre a i se smulge o mărturisire de complicitate. Cu toată ferocitatea ei însă, instrucția afacerii n'a putut descoperi nimic în sarcina lui. In primăvara 1513, Machiavelli, pus în sfârșit în libertate, s'a retras la San Casciano, unde avea o mică proprietate, moștenită dela tatăl său. Și acolo, a căutat să profite de timpul ce-i era lăsat astfel liber, ca să tragă oarecum concluziile teoretice ale observărilor pe care le făcuse în practica vieții politice. Așa au luat naștere cele trei lucrări de căpetenie ale lui, — „Principele", „Discursurile asupra lui Titu Liviu" și „Arta războiului", pe care le-a scris în mijlocul greutăților de tot felul, ale unei vieți strâmtorate. Intr'o scrisoare, adresată lui Francesco Vettori, la Roma, în Decemvrie 1513, în care îi anunța că isprăvise pe cea dintâi din acele trei lucrări, îi descria și modul cum trăia, în sărăcia lui, la San' Casciano. Se scula înainte de răsăritul soarelui, ca să vâneze, pentru hrana familiei, ceva păsări. Pleca cu câteva colivii în spinare, cu un fluer, cu care le atrăgea, imitând cântecul lor, cu lațurile necesare, pe care le întindea în locuri potrivite, și aștepta apoi până se încurcau în ele câți-va „sturzi" mai lacomi.

Se ducea apoi la o mică pădure pe care o pusese în tăiere, ca să supravegheze pe tăietori. Se întorcea, la prânz, acasă, ca să împartă cu ai lui mâncarea modestă pe care i-o procura „biata lui moşioară" şi „averea lui de nimica". Iar după amiaza şi-o petrecea la hanul dela Sant' Andrea din Percussina, şi juca cărţi sau table „cu hangiul, cu un măcelar, cu un morar şi cu doi brutari", cu care se certa pentru fiecare gologan, câştigat sau pierdut. Când venea seara. însă, îşi lepăda hainele de peste zi, pline de praf sau noroi, se îmbrăca cu altele mai curate şi se închidea în odăiţa sa dela San' Casciano, spre a „sta de vorbă" cu autorii clasici, care îl primeau „cu dragoste" şi îi răspundeau „cu omenie". Petrecea cu ei „patru ceasuri" întregi, uitând „ori ce durere". Şi fiindcă Dante zisese, că nu era posibilă „ştiinţa" decât dacă cei ce înţelegeau ceva aşterneau în scris, pentru alţii, ceea ce înţeleseseră, a „însemnat" şi el ceea ce „culesese" din convorbirile cu cei vechi. A compus astfel „un opuscul" despre principate,în care cerceta „ce era un principat, de câte feluri putea fi, cum se dobândea, cum se menţinea, din ce cauze se pierdea". Şi a trimis manuscrisul lui Francesco Vettori, la Roma, exprimându-i dorinţa să-l prezinte „Seniorilor Medici", — lui Giuliano şi lui Giovanni dei Medici, — ca să vadă că nu „dormise", nici „nu jucase", în timpul celor „cincisprezece ani" cât servise republica toscană, aşa în cât, cu bogata experienţă pe care o „adunase", mai putea fi încă de folos... [1])

III.

O privire generală asupra ideilor politice şi sociale, din cele trei opere de căpetenie ale lui Machiavelli, ne poate scuti de unele repetiţii, ce ar fi inevitabile, dacă am studia pe fiecare din acele lucrări, în parte. Spre a le putea urmări însă în

1 „Principele" a început astfel să circule în copii manuscrise încă din 1514. De tipărit însă nu s'a putut tipări, împreună cu celelalte lucrări ale lui Machiavelli, decât în 1531—32, la Roma.

Asupra vieţii lui Machiavelli şi a lucrărilor lui, de consultat: Robert von Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, care dă în cap. XVIII din volumul al III-lea, toată literatura mai veche. Lucrări mai nouă: P. Villari, Niccolo Machiavelli e i snoi tempi. Firenzo, 1877, şi traducerea germană a lui Mangold, N. M. und seine Zeiten. Leipzig, 1893; Tommasini, La vita e gli scritti di Niccolo Machivelli, Torino, 1883; G. Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis, Tübingen, 1888; R. Fester, Machiavelli, Stuttgart. 1900; Or. Ferrara, Machiavel, tr. franc. de Miomandre, Paris 1928; C. Antoniade, Machiavelli, Bucureşti, 1934.

ordinea lor logică, trebue să pornim dela chestia prealabilă a metodei de care s'a servit autorul lor și care i-a permis să le formuleze. Problema pe care împrejurările o impuseseră gândirii lui Machiavelli era aceea a stării, vrednice de plâns, în care se găsea Italia, a cauzelor care o produseseră și a mijloacelor prin care putea fi îndreptată. Unde trebuia să caute însă acele cauze și acele mijloace, ca să le poată găsi în adevăr, fără să se expună la greșeli? Singurul răspuns posibil, la această întrebare, i s'a părut că era: în cunoașterea exactă a lucrurilor, așa cum erau în realitate, — a naturii oamenilor de pe o parte, a împrejurărilor în care trăiau, pe de alta, Iar la o asemenea cunoaștere exactă, singura care putea fi adevărată și prin urmare utilă, nu se putea ajunge decât prin studiul direct a ceea ce era, de fapt, lumea, nu în închipuirea a ceeace ar fi putut sau ar fi trebuit să fie ea. Machiavelli punea astfel piciorul pe drumul pe care îl lua, tot atunci, contemporanul său Leonardo da Vinci și pe care avea să-l ia, mai târziu, Galilei. El s'a crezut astfel dator să lase la o parte concepțiile tradiționale, cu privire le ceea ce „trebuiau" să fie oamenii și la modul cum „trebuiau" să trăiască ei, în viața lor individuală și colectivă, — concepții care nu se întemeiau decât pe închipuiri, și de aceea, nu numai că nu izbutiseră să facă pe oameni fericiți, ci dimpotrivă le impuseseră nenumărate suferințe. Printre acele concepții tradiționale însă, primul loc, — și cel mai important prin influența pe care o aveau, — îl ocupau cele religioase. Asupra atitudinii lui Machiavelli față de religii, în general, și față de creștinism, în special, trebue să ne oprim dar mai întâi.

Existența credințelor religioase era, pentru el, un fapt, care nu putea fi trecut cu vederea, care trebuia înțeles însă exact, spre a i se putea fixa locul în viața sufletească a oamenilor și a i se mărgini astfel acțiunea, împiedicând-o de a mai fi dăunătoare, cum fusese, în atâtea cazuri, până atunci. Credințele religioase luaseră naștere ca să împace anumite nevoi sufletești ale oamenilor, ce nu se puteau satisface decât pe calea închipuirii. Ei constataseră de timpuriu că fenomenele naturii, în mijlocul cărora li se desfășura viața, cu toate interesele ei, nu atârnau nici de cum de voința lor proprie, de vreme ce nu le puteau schimba întru nimic cursul, așa cum cereau, adesea, acele interese. Au presupus dar, date fiind mai ales proporțiile impunătoare, uneori chiar uriașe, cu care li se înfățișau, că erau produse de puteri mai mari, mult mai mari, decât ale lor,

de puteri superioare naturii sau supra-naturale. Iar acele puteri şi le-au închipuit sub forme, care le-au permis să creadă că şi le puteau face favorabile, prin rugăciuni şi daruri, aşa în cât să le vină în ajutor, la nevoile pe care le aveau şi pe care nu şi le puteau satisface singuri. Aşa au luat naştere „divinităţile" în care oamenii, cum ne-o arată istoria, au crezut cu tărie, pretutindeni şi totdeauna. Iar cei ce conduceau grupările lor s'au folosit de credinţele lor religioase ca să-i facă să îndeplinească mai bine condiţiile de care atârna posibilitatea vieţuirii lor împreună. Le-au spus, anume, că divinităţile, dela care aşteptau ajutor, nu li-l puteau da decât numai dacă ei se purtau unii cu alţii aşa cum le prescriau ele, respectându-şi reciproc dreptul la vieaţă şi la tot ce reclama el. Şi au alcătuit, pe această bază, coduri de morală pe care le-au dat ca fiind de origine divină, comunicate, prin revelaţie, câtorva oameni aleşi, într'un trecut îndepărtat. Cei ce nesocoteau regulele de bună purtare, cuprinse în acele coduri, aveau să fie aspru pedepsiţi de divinităţile care le stabiliseră. Iar teama pe care o inspirau acele pedepse, împiedicând pe mulţi să facă rău, a devenit un preţios instrument de guvernare a statelor.

De unde rezulta, pentru Machiavelli, că credinţele religioase trebuiau considerate ca indispensabile, atât vieţii sufleteşti individuale a oamenilor ,cât şi bunei stări a colectivităţilor pe care le formau ei, şi trebuiau să fie respectate, ca atare, în modul cel mai riguros. Cu condiţia, însă, ca ele să se mărginească a juca numai acest rol, de instrument, psihologic şi politic, pus în serviciul bunei stări, individuale şi colective, a oamenilor. Când îşi arogau mai multe drepturi şi voiau să joace un rol mai mare, credinţele religioase puteau deveni, — şi deveniseră, de fapt, după apariţia şi întărirea creştinismului, — dăunătoare. Şi era dureros de constatat că păgânismul antic nu căzuse în acest păcat. La Romanii vechi, bunăoară, religia era o instituţie a statului, ne urmărind alte scopuri decât ale statului şi lucrând, cât îi sta în putinţă, la conservarea, întărirea şi înălţarea lui. Creştinismul însă, când a apărut, a [illegible]bit această binefăcătoare armonie dintre credinţele religioase şi interesele politice. Privirile creştinismului au fost îndreptate, dela început, către „vieaţa viitoare". Vieaţa pământească i se înfăţişa numai ca o scurtă pregătire pentru cea „de apoi", care avea să fie veşnică, — şi n'avea, nici înţeles, nici valoare decât numai din acest acest punct de vedere. Apostolii creştini propovăduiau nepă-

sarea, dacă nu chiar disprețul, pentru „cele lumești", printre care se cuprindeau și trebile politice. Indiferența față de Stat, care nu se îngrijea decât de viața pământească a oamenilor, — iată principiul de conduită, pe care l-au dedus creștinii din cuvintele Mântuitorului : „împărăția mea nu e din lumea aceasta". Și dacă această atitudine putea să pară firească la început, când creștinismul era persecutat de împărații romani, ea nu s'a schimbat nici mai târziu, când creștinismul a devenit religie de stat. Noua religie n'a ajuns să recunoască, nici în urma acestei fericite schimbări de situație, că statul își avea scopul în sine însuși, și nu s'a simțit datoare să contribue la realizarea acelui scop, care era conservarea și desvoltarea poporului ce trăia în cuprinsul statului. Ea a continuat să considere statul ca o instituție „lumească", adică de ordine inferioară, și nu s'a preocupat decât de propriul ei scop. — de „marele scop" al „mântuirii sufletești" o oamenilor, ca pregătire a lor pentru viața „de apoi". Iar efectele acestei atitudini a Bisericii creștine n'au întârziat a se arăta. Sub influența ei, interesul intensiv, pe care îl aveau Romanii vechi pentru viața politică, pentru bunul mers al statului lor, a scăzut treptat, până când a dispărut cu totul. Ingrijirea exclusivă a fiecăruia de mântuirea sufletului său a dat naștere unui egoism strimt și meschin, care nu putea fi nici decum prielnic intereselor publice ; în mijlocul nepăsării generale, viața politică a decăzut, puterea statului a slăbit, și barbarii, când au început să năvălească, au găsit din ce în ce mai puțină rezistență. Iar când imperiul roman s'a prăbușit sub loviturile lor repetate, jugul lor n'a părut nici prea greu, nici prea înjositor, urmașilor Romei de altă dată, care pierduseră, atât spiritul de independență, cât și mândria cetățenească a strămoșilor.

De această decadență generală, de această ruină, mai ales, a vechilor puteri politice, Biserica creștină a profitat ca să-și întărească și mai mult domnia, devenind ea însăși o putere politică. Iar când și-a ajuns în sfârșit ținta, în perioada întunecată e evului mediu, a început lupta în contra noilor state, ce începuseră a se forma prin integrarea progresivă a micilor stăpâniri feudale în formații politice mai mari, ca să și le subordoneze. Ea voia, nu numai să rămână suprema autoritate spirituală, ci și să devină suprema autoritate temporală, din lumea întreagă. In această nouă ipostază a ei, însă, Biserica n'a putut

avea decât o influenţă nefastă. Căci, pe când organismele politice obicinuite, adică statele, îşi aveau scopul în ele însele, în existenţa lor pământească, tinzând la conservarea şi desvoltarea popoarelor pe care le înglobau, Biserica îşi punea scopul în afară de ea, dincolo de existenţa ei pământească, în vieaţa „de apoi". Conservarea şi desvoltarea popoarelor îi erau indiferente; ea nu urmărea decât mântuirea lor sufletească. De aceea şi privea Biserica cu atâta nepăsare interesele reale ale statelor. In politica Sfântului Scaun, statele erau mânuite ca pionii la jocul de şah, împinse fiind unele în contra altora, spre a se slăbi reciproc, permiţând astfel Bisericii să rămână, ca autoritatea temporală, atotputernică. Această politică au dus-o papii mai ales în Italia, provocând şi întreţinând împărţirea ei într'o sumă de stătuleţe, în mijlocul cărora şi-au înfipt ei statul lor eclesiastic. Şi partea cea mai gravă a acestei politici a fost că a recurs mereu la ajutorul străinilor, trezind astfel poftele lor de cuceriri teritoriale, în nefericita peninsulă. Teama papilor a fost, vecinic, să nu se ridice cumva în contra lor un stat italian unitar şi puternic.

Spre a-şi justifica părerile, pe care unii contemporani le puteau găsi prea aspre, Machiavelli revenea asupra rolului pe care îl jucase păgânismul antic în desvoltarea statului, la Romani, şi căuta să-i dea o explicare psihologică, punându-i acţiunea asupra spiritelor în contrast cu aceea a creştinismului „Religia noastră,— zicea el, vorbind mai întâi de cel din urmă,— ne îndeamnă să preţuim puţin onorurile lumii acesteia, şi ne face astfel mai potoliţi şi mai umiliţi. Cei vechi însă vedeau în aceste onoruri cea mai înaltă mulţumire a omului, şi erau de aceea mai îndrăzneţi, în faptele şi jertfele lor. Pe lângă aceasta, vechea religie sfinţea numai pe oamenii plini de strălucire lumească, precum erau unii generali şi marii conducători ai statelor. Religia noastră sfinţeşte numai pe oamenii obscuri şi contemplativi, condamnând pe cei mândri şi activi Ea pune binele suprem în umilinţă şi înjosire, — cu un cuvânt, în disprețul a tot ce e lumesc. Cea veche punea supremul bine în superioritatea intelectuală şi în tăria corporală, — cu un cuvânt, în tot ce făcea pe oameni mai puternici. Religia noastră cere tărie numai în suferinţa resemnată, nu şi în făptuirea vitejească. Ceeace a făcut ca lumea să devină mai slabă şi să ajungă o pradă a ticăloşilor, care o învârtesc cum vor, fiindcă văd că

toți, ca să poată intra în raiu, se gândesc mai mult să îndure cu răbdare loviturile lor decât să le răzbune". [1])

Și totuși, acțiunea deprimantă, din punct de vedere psihologic, a creștinismului ar fi fost mai puțin rea, dacă nu i s'ar fi adăugat influența dezastroasă a corupției clerului catolic, pe treptele lui superioare mai ales. De stricăciunea papilor, a cardinalilor, a episcopilor și a celorlalți demnitari eclesiastici, Machiavelli, care o văzuse de aproape în diferitele lui misiuni, la Roma și în celelalte orașe italiene, putea vorbi în cunoștință de cauză, — și a făcut-o fără cruțare. Noi, Italienii, — zicea el, — trebue să mulțumim Bisericii și preoților, dacă am devenit necredincioși și răi. Și da ca dovadă faptul că populațiile care trăiau mai aproape de Roma erau cele mai puțin credincioase și mai rele. Ba chiar, propunea o experiență care, după părerea lui, ar fi întărit, în chipul cel mai neîndoios, această dovadă. Propunea, anume, să se mute sediul Sfântului Scaun în Elveția, unde poporul era încă religios, în sensul antic al acestui cuvânt, fără a înceta adică de a fi patriot și războinic. S'ar fi văzut, cu siguranță, că nici evlavia lui, pedeoparte, nici patriotismul și vitejia lui, pe dealta, n'ar fi putut rezista multă vreme influenței deprimante a corupției papale.

Alte cauze, — secundare, era drept, dar totuși importante,— mai contribuiseră, alături de acțiunea Bisericii, ca să facă să dispară din Italia spiritul războinic, punând-o la discreția străinilor doritori de cuceriri ușoare. Printre acele cauze, una din cele mai evidente era, pentru Machiavelli, reaua organizare a forțelor militare, de care se serveau micile state italiene, sau, mai exact, concepția greșită pe care se întemeiau armatele lor. Ele erau compuse din mercenari, care își vindeau serviciile cui le oferea mai mult, — cauza pe care trebuiau s'o apere fiindu-le cu totul indiferentă. Interesul acelor soldați venali era ca operațiiile lor să dureze cât mai mult și să nu ducă la niciun rezultat hotărîtor, pentru ca angajamentele lor să nu se isprăvească prea curând. Iar ideea că puteau ajunge, prin schimbarea situațiilor, să servească, a doua zi, în rândurile adversarilor, îi făcea să se cruțe reciproc, cât mai mult, și dădea războaielor înfățișarea unor simple manevre. Se vedeau câteodată armate întregi luptând de dimineața până seara, fără să lase pe câmpul de bătaie nici un mort. Ceea ce nu lipsea însă nici-

1) Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, I, 12.

odată era jaful, care intra chiar în condiţiile de angajament şi se practica cu o neînchipuită sălbăticie. Nu era de mirare că, cu asemenea armate, statele italiene ajunseseră prada străinilor. Iar îndreptarea nu putea veni decât dela înlocuirea armatelor de mercenari, interesaţi să aibă cât mai multe războaie şi să le lungească la infinit, cu armate de cetăţeni, interesaţi să aibă cât mai puţine şi să le scurteze cât mai mult. Arta războiului nu trebuia să mai fie o meserie rentabilă a „condottieri"-lor, ci un instrument patriotic al statelor. In fiecare stat, cetăţenii trebuiau să se pregătească, printr'un serviciu militar obligatoriu, să ia, cu toţii, când împrejurările ar fi cerut-o, armele, ca să-şi apere ţara. Ei s'ar fi luptat de sigur altfel decât simbriaşii nepăsători şi prefăcuţi de până atunci, fiindcă ar fi fost interesaţi să câştige cât mai repede o victorie decisivă, nu numai pentruca ţara lor să nu păgubească prea mult, ci şi pentru ca să se poată întoarce, ei înşişi, cât mai curând, la treburile pacinice.

Machiavelli încercase să realizeze această idee în 1506, pe vremea când era încă secretar al Consiliului celor zece. Izbutise să înfiinţeze, atunci, o „miliţie" naţională, compusă numai din cetăţeni florentini. Din nefericire rezultatele nu fuseseră prea bune, — şi explicarea nu era grea. Spiritul războinic, pe care florentinii îl pierduseră de mult, nu se putea redobândi numai decât ; iar instrucţia „miliţienilor" era încă insuficientă. Ideea a rămas astfel fără urmări practice serioase ; ba chiar, după schimbarea de regim din 1513, a fost părăsită cu desăvârşire. Machiavelli a reluat-o totuşi mai târziu, — în teorie numai, fiindcă nu mai era, la acea dată, decât un simplu particular. Şi a scris, în 1519—1520, dialogul „Despre arta războiului", care a ieşit din discuţiile libere ce aveau loc, pe atunci, între câţiva umanişti, în grădinile familiei Rucellai. Era o continuare a obiceiului, din care am văzut, în volumul întâi al acestei lucrări, că ieşiseră, în veacul al XV-lea, atâtea Academii, ce n'aveau nimic oficial. Nu erau decât adunări libere de oameni, care simţeau nevoia să schimbe idei asupra problemelor ce-i interesau. In istoria culturii italiene din timpul Renaşterii, familia de care e vorba fusese introdusă de Bernardo Rucellai, care publicase, în a doua jumătate a lui Quattrocento, câteva mici lucrări, de istorie (De bello italico, De bello pisano) şi de arheologie (De Urbe Romana). El clădise şi palatul de pe Via Larga, cu minunatele grădini, în care se adunau, în jurul

urmașului său Cosimo Rucellai, cei câțiva învățați, în frunte cu Zanobi Buondelmonte, cu Jacopo Nardi, cu Filippo dei Nerli, cu Luigi Alamanni, în mijlocul cărora și-a expus Machiavelli ideile despre arta războiului.

O analiză mai amănunțită a acestor idei nu e necesară. Modul cum trebuiau să fie organizate și să lucreze după el, diferitele părți ale unei armate, — infanteria, cavaleria, artileria, — nu mai interesează, astăzi, decât istoria technicei militare. O valoare politică n'avea decât ideea necesității armatelor naționale, pe care am relevat-o mai sus, și la care trebue să ne mărginim.

IV.

Inainte, cu mult înainte, ca ideile sale despre arta războiului să fi găsit aprobarea și să-i fi atras elogiile umaniștilor ce se adunau în „gli orti oricellari", — cum li se zicea, în mod familiar, grădinilor lui Cosimo Rucellai, — Machiavelli își pusese întrebarea: de ce, dacă erau atât de salutare, acele idei nu se putuseră înfăptui? Nici în 1506, nici în 1510, când făcuse sforțări atât de mari să înființeze primele două părți ale unei „miliții" florentine, adică infanteria și cavaleria, nu putuse ajunge la rezultatele urmărite. — Și singurul răspuns, pe care și l-a putut da, a fost că ideile, oricât ar fi fost de bune, nu se puteau realiza singure. Succesul sau insuccesul lor atârna de oamenii, pe care împrejurările îi chemau să le realizeze. Și oamenii cu care Machiavelli lucrase, în 1506 și 1510, nu fuseseră la înălțimea cerută. Gonfalonienul Piero Soderini era, de sigur, un om de treabă, plin de cele mai bune intenții; dar era slab și nehotărât; grija legalității și, mai mult încă, a moralității acțiunilor sale, precum și teama de răspundere, îl împiedicau să ia măsurile repezi și energice, pe care le impuneau evenimentele. In 1520, când convocase Consiliul celor zece ca să-i arate cât de grea și de primejdioasă era situația în care se găsea republica toscană, nu-și putuse stăpâni emoția, și nu-și putuse opri lacrimile. Nu dela asemenea oameni se puteá aștepta mântuirea Italiei, prin alungarea străinilor ce o copleșiseră, și prin unificarea ei. Era nevoe de un dictator hotărît și energic, ca cei la care recurgeau Romanii în momentele critice, dar care mai trebuia să aibă calitățile speciale cerute de moravurile tim-

pului. Eroul salvării naţionale trebuia să cunoască armele timpului şi să le ştie mânui, fără a dispreţui pe niciuna, oricât ar fi fost de discutabilă, să priceapă viţiile contemporanilor şi să le ştie utiliza, fără a lăsa la o parte niciunul, oricât ar fi fost de respingător. Un despot inteligent şi îndrăzneţ, patriot şi lipsit de scrupule, desinteresat şi capabil de orice, pe care să nu-l sperie nicio cale, oricât de sângeroasă, şi nici un instrument, oricât de odios, — iacă ce-i trebuia Italiei.

Tipul acestui erou al nevoilor politice ale momentului îl zugrăvea Machiavelli în cartea sa celebră „Il principe". Această carte a rămas pentru mulţi o enigmă. Unii au condamnat-o în numele moralei. Alţii au văzut într'însa o contradicţie a autorului, care, deşi admira în Discursurile asupra lui Titu Liviu virtuţile republicane ale romanilor, celebra totuşi în mult discutata carte, despotismul întrupat într'un suveran croit după modelul lui Cesare Borgia. In realitate Machiavelli nu s'a gândit nici de cum să dea posterităţii în „Principele" său idealul unui suveran bun pentru toate timpurile şi toate popoarele; el nu s'a gândit decât la nevoile politice ale momentului; el părea a-şi fi scris cartea pentru Lorenzo al doilea de Medici, pe care ar fi voit să-l pregătească pentru marele rol de liberator al Italiei [1]).

Care erau însă nevoile politice pe care le avea în vedere Machiavelli? Ca să le înţelegem, trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra evoluţiei anterioare a statelor italiene.

Două fapte caracterizează mai ales istoria politică a Italiei în evul mediu: formarea timpurie a comunelor şi slăbiciunea relativă a sistemului feudal. Oraşele ce se întemeiaseră în timpul năvălirilor barbare îşi aleseseră de regulă teritorii retrase, ascunse — dacă se poate zice — de natură în poziţii, ce le puteau pune la adăpost de furia distrugătoare a năvălitorilor. Aşa erau, bunăoară, Veneţia, pe lagunele ei depărtate de uscat, şi Genua, înconjurată de munţii ei, sălbateci încă pe atunci. A-

1) Aşa cred cel puţin istoricii care, în deosebire de filosofi, şi-au dat osteneala să pună în legătură operele lui Machiavelli cu timpul când au apărut. Această părere a fost emisă mai întâi de istoricul german Ranke, în „Zur Kritik neuer Geschichtsschreiber", Leipzig, 1824, p. 182 şi următoarele. După el a reluat-o şi desvoltat-o istoricul englez Macaulay în cunoscutul său studiu asupra lui Machiavelli, publicat mai întâi în Edinb. Review. Martie 1827, şi retipărit apoi în Essays,, vol 1 (în traducerea franceză a lui Guizot: Essais politiques et philosophiques du lord Macaulay). Aceeaşi părere o mai susţine în sfârşit şi istoricul francez Quinet, în Révolutions d'Italie, Paris 1851, vol. II, pag. 94 şi urm.

ceste cetăți — și altele asemenea — și-au datorit la început libertatea isolării lor naturale. Mai târziu, când s'au întărit, și-au păstrat instituțiile municipale subt diferitele stăpâniri ce s'au succedat pe pământul italian până în veacul al XVI-lea. Apărați de ziduri sau de obstacole naturale, guvernați de proprii lor magistrați și de propriile lor legi, cetățenii acestor orașe s'au deprins cu un spirit de independență pe care nimic nu l-a putut înăbuși, mai târziu. Influența turburătoare a seniorilor feudali, așa de simțită în celelalte țări apusene, era mai slabă în Italia. Pe când bunăoară baronii germani își așezau castelele lor pe înălțimi izolate și sălbatice, unde nu puteau fi ușor atacați, dar de unde puteau ușor stăpâni, — și jefui — ținuturile înconjurătoare, seniorii italieni, atrași pe deoparte de marea prosperitate a comunelor și simțindu-se pe de alta prea slabi ca să lupte în împotrivă-le, au preferat să iea loc printre cetățenii lor. In fine, lipsa unei puteri centrale covârșitoare a contribuit de asemenea la desvoltarea orașelor. Asemenea puteri ar fi putut fi în Italia papalitatea și imperiul. Nici una din ele însă n'a putut ajunge la o predominare exclusivă și neturburată; rivalitatea continuă dintre ele le-a slăbit reciproc și a permis astfel desvoltarea statelor independente din nordul și sudul peninsulei.

Profitând de aceste împrejurări, spiritul viu și întreprinzător al italienilor s'a aruncat, cu pasiunea sa caracteristică, asupra îndeletnicirilor pacinice ale civilizației. Comerțul și industria au adunat în scurtă vreme în orașele italiene o bogăție necunoscută în celelalte părți ale Europei, iar această bogăție a permis la rândul ei desvoltarea formelor superioare de cultură, care vor rămânea totdeauna titlul de glorie al Italiei din timpul Renașterii. Ce au fost acele manifestări culturale, se știe mai bine; dar starea materială pe care o presupuneau e mai puțin cunoscută. Ca începători ai statisticei în Europa, italienii ne-au dat în această privință, în cronicile lor, indicații prețioase. Așa bunăoară, după însemnările fraților Villani — Giovanni și Matteo — republica florentină ajunsese încă de pe la începutul veacului al XIV-ea la o mare înflorire economică [1]). Industria luase o desvoltare ne mai pomenită. Cea mai însemnată era aceea a postavurilor, care se fabricau în 200 de țesătorii de către 30.000 de lucrători; stofele produse se vindeau

1) Cf. Burckhard, Die Kultur der Renaissance in Italien, I, p. 80.

cu 1.200.000 „fiorini", adică cu 30.000.000 de lei aur, anual, sumă pe care trebue s'o socotim însă îndoit sau întreit, fiindcă valoarea banilor era pe atunci cu mult mai mare decât e astăzi. Dacă o singură industrie aducea asemenea venituri, nu e greu de închipuit cât de mare era circulaţia monetară la Florenţa. Pe fiecare an se băteau în monetăria statului 400.000 de fiorini adică 10.000.000 de lei-aur. Peste 80 de bănci regulau afacerile comerciale şi-şi întindeau influenţa până departe pe continent [1]). Unele din aceste bănci făceau şi afaceri „de stat", împrumutând sume considerabile suveranilor străini.

Veniturile republicei se ridicau la 300.000 de fiorini, adică la 7.500.000 de lei-aur pe an — sumă pe care, după observarea de mai sus, trebuie s'o socotim cel puţin îndoit. Un asemenea venit n'aveau însă multe din statele europene, dacă ţinem seamă de populaţia lor de atunci. [2]) Potrivit cu această înflorire materială, instrucţia publică luase o desvoltare necunoscută încă în alte părţi. Populaţia Florenţei — socotită după „gurile" consumatoare de pâine — era de 90.000 de mii de locuitori, aceea a împrejurimilor se ridica la încă pe atât. La o asemenea cifră, o frecvenţă şcolară de 10.000 de elevi pentru învăţământul elementar, de 1200 pentru cel mijlociu, şi de 600 pentru cel superior, constituia un procent, ce nu era atins nicăeri pe atunci şi n'a fost atins multă vreme încă de niciunul din celelalte state europene [3]).

O asemenea desvoltare însă, date fiind împrejurările istorice, cuprindea în sine germenii ruinei. Progresele pacinice, pe care le-am văzut, avuseseră ca urmare fatală o scădere considerabilă a spiritului răsboinic. In adevăr, un raport foarte simplu leagă existenţa acestui spirit de ocupaţiile curente ale popoarelor. Un popor de vânători şi de păstori, cum erau hordele barbare ce năvăliseră în Europa în timpul evului mediu, constitue, prin chiar îndeletnicirile lui, o armată rudimentară, o „gloată", care se deplasează uşor, care e gata oricând să se pună în marş cu tot ce are şi căreia un războiu nu-i vatămă întru nimic interesele. Un popor de agricultori e deja mai puţin militar ; cetăţenii sunt legaţi de pământ, iar operaţiile războiu-

1) Cf. Pöhlmann, Die Wirtschaftspolitik der florentiner Renaissance.
2) Şi nici chiar în mod absolut. Macaulay bunăoară zice, relevând această cifră, că Englitera cu Irlanda nu dedeau încă un asemenea venit pe vremea Elisabetei, adică cu două veacuri mai târziu decât timpul de care vorbim. Essais politiques, trad. Guizot, vol. I, p. 11.
3) Cf. Burckhard, Die Kultur der Renaissance in Italien, I, p. 81..

lui le strică recoltele, chiar când se termină cu o victorie. Dar, cel puțin, muncile agricole întreține vigoarea fizică de care au nevoie soldații, iar intermitența lor lasă timp destul pentru pregătirea militară. Popoarele însă care se dedau la comerț și industrie sunt cele mai puțin războinice. Viața sedentară, pe care o impun îndeletnicirile de acest fel, fac pe oameni mai puțin apți pentru marșurile și ostenelile campaniilor ; ele cer în același timp o luare aminte neîntreruptă ; războiul e aci, mai mult ca ori unde, o cauză de ruină și de mizerie. Negustorii și meseriașii se hotărăsc dar cu greu să servească în armată, — și când e neapărată nevoie ca statul să fie apărat, preferă să plătească altora din prisosul lor, ca să-și ia această sarcină.

Astăzi, firește, serviciul militar, obligatoriu pentru toți cetățenii fără deosebire, a schimbat cu totul lucrurile, și raportul de care vorbim nu se mai manifestează decât în ușurința sau greutatea cu care popoarele se hotărăsc să înceapă un război. In vechime însă — și pe vremea lui Machiavelli — serviciul militar nu era obligatoriu, așa încât alegerea lui, ca profesiune, rămânea o chestie de înclinare personală. Iar această înclinare a variat, în decursul timpurilor, în raport invers cu îndeletnicirile pacinice ale civilizației.

Această evoluție se poate urmări în istoria micilor state grecești din antichitate. Pe vremea războaielor medice, locuitorii acelor state formau încă o armată națională plină de entusiasm. Dar ocupațiile lor erau foarte primitive : păstoria, vânatul, pescăria și o agricultură sărăcăcioasă. Un veac mai târziu, când comerțul și industria ajunseseră la o desvoltare considerabilă, armatele au început a fi compuse din mercenari. Statele ioniene care au pășit mai întâi pe calea desvoltării economice, au recurs cele dintâi la militari plătiți. In schimb, spartanii, la care legile lui Licurg opreau negoțul și meseriile, și-au păstrat multă vreme armatele naționale. O evoluție identică s'a produs în statele italiene. Cu desvoltarea industrială și comercială, cetățenii nu mai voiau să servească în armată. In locul lor slujeau mercenarii, subt „condottierii" care se angajau cu contract pentru o sumă anumită și pentru un timp mărginit. Intre acești mercenari domnea un spirit de corp care îi împiedeca să se lupte cu adevărat pe câmpul de război. Ca servitorii, care își batjocoresc reciproc stăpânii când se adună între ei, acești militari simbriași executau pe câmpul de răsboiu marșuri impu-

nătoare şi inutile, desfăşurări strălucite şi zadarnice, şi în fond îşi râdeau de cei care îi plătiseră ca să se bată.

Marea bogăţie şi înaltul grad de cultură al statelor italiene au atras de timpuriu asupră-le privirile celorlalte popoare, iar slăbiciunea lor militară a trezit pofta de cucerire a marilor puteri europene. Aşa s'au aruncat asupra Italiei, pe rând sau în acelaş timp, spaniolii, francezii, germanii şi elveţienii. Brutalitatea acestor străini, pe atunci încă înapoiaţi, în marile mase din care se recrutau soldaţii, care ucideau uneori pentru plăcerea de a ucide şi distrugeau adesea pentru plăcerea de a distruge, care nu respectau ospitalitatea, care batjocoreau femeile, care furau tot ce puteau, deşteptase în sufletul italienilor o ură de moarte. Cu conştiinţa superiorităţii lor culturale şi a slăbiciunii lor militare, italienii se simţeau în mod firesc îndemnaţi să întrebuinţeze în contra străinilor armele ce le puneau la îndemână rafinarea lor sufletească: vicleniea, înşelăciunea şi trădarea. De aci veneau trăsurile contradictorii ale caracterului bărbaţilor politici italieni din timpul Renaşterii. Istoricul englez Macaulay le-a prins, cu arta sa cunoscută, într'un portret celebru. Şeful de stat italian, din timpul pe care-l studiem, e un om „ale cărui idei şi ale cărui cuvinte n'au nici o legătură între ele, care nu se sfieşte nici odată să jure, când vrea să seducă, şi care găseşte totdeauna un pretext când vrea să trădeze. Cruzimile sale nu isvorăsc din fierbinţeala sângelui sau din nebunia unei puteri fără control, ci din adânci şi reci meditaţii. Patimile sale, ca nişte trupe desciplinate, sunt impetuoase la poruncă şi nu uită niciodată, nici chiar în momentele de furie oarbă, regula căreia îi sunt supuse. Planuri semeţe, vaste şi complicate îi ocupă mintea, şi totuşi pe faţa şi în vorba sa domneşte cumpătarea filosofilor. Ura şi răsbunarea îi rod inima, şi totuşi fiecare din privirile sale cuprinde un surâs cordial, fiecare din gesturile sale o mângâere prietenească. El nu deşteaptă niciodată bănuielile duşmanului său prin mici provocări: intenţia sa nu se vede decât atunci când se realizează. Figura sa e liniştită, cuvintele sale sunt curtenitoare, până în ziua când paza slăbeşte, când adversarul se descopere, când ocazia de a ochi cu siguranţă se prezintă, — şi atunci loveşte pentru prima şi ultima oară. Cât despre curajul militar, — nu-l are şi nu-l preţuieşte. El ocoleşte primejdia, nu fiindcă nu se teme de ruşine, dar fiindcă în lumea în care trăieşte sfiala nu mai e ruşinoasă. In ochii săi, a face răul pe faţă nu e mai puţin vinovat,

dar e mai puțin folositor decât a-l face pe ascuns. Pentru el mijloacele cele mai onorabile sunt cele mai sigure, cele mai repezi, cele mai întunecoase. El nu vede pentru ce ar sta la îndoială să înșele pe aceia pe care vrea să-i nimicească. I s'ar părea o prostie de neiertat să declare războiu pe față rivalilor pe care îi poate răpunge cu pumnalul într'o îmbrățișare prietenească, sau cărora le poate da otrava în anafora sfințită. Și totuși, acest om înegrit de viițiile cele mai odioase, — trădător, hipocrit, laș, asasin, — nu era lipsit de virtuțile ce ne par totdeauna semnele unei înnălțimi de caracter cu totul rare. Războinicii barbari, care n'aveau rivali pe câmpul de bătae, îi erau cu mult inferiori în curaj civic, în perseverență, în prezență de spirit. Primejdiile pe care le evita cu o prudență de fricos, nu-i turburau niciodată judecata, nu-i paralizau niciodată spiritul inventiv, nu smulgeau niciodată un secret limbii sale totdeauna mute și frunții sale totdeauna nepătrunse. Dușman primejdios, complice și mai primejdios încă, el putea fi totuși un magistrat drept și bine făcător. Pe când politica sa era adânc nedreaptă, sufletul său era plin, într'un grad rar, de dragostea dreptății. Nepăsător de adevăr în trebile vieții, el căuta totuși cinstit adevărul în meditațiile sale speculative. Și nu era crud de plăcere. Susceptibilitatea nervilor săi și vioiciunea imaginației sale îl ajutau să simtă adânc, prin simpatie, emoțiunile altuia, și să găsească plăcere în formele blânde și delicate ale vieții sociale. Coborându-se necontenit la acțiuni ce păreau semnul unui suflet pervertit, el avea, totuș, sentimentul ales a tot ce e sublim în lumea morală, a tot ce e înalt în lumea intelectuală. Deprinderea cu micile intrigi și cu prefacerea ar fi putut să-l facă incapabil de vederi largi și generale, dacă influența perspectivelor întinse ale studiilor filosofice n'ar fi învins această tendință către îngustarea orizontului sufletesc. Spiritul, elocvența, poezia îi procurau plăcerile cele mai vii. Artele frumoase profitau deopotrivă de siguranța gustului său și de liberalitatea protecțiunii sale. Portretele italienilor celor mai însemnați din această perioadă sunt în perfectă armonie cu această descriere. Frunți largi și maiestoase, sprâncene arcuite care nu se încruntă niciodată, ochi a căror privire calmă și plină nu exprimă nimic și pare a vedea tot, fețe îngălbenite de cugetare și de vieață sedentară, buze de o delicateță femenină, comprimate cu o energie mai mult decât masculină, — toate aceste trăsuri indică oameni în acelaș timp îndrăsneți și timizi, deopotrivă de dibaci

în ghicirea intenţiilor altora şi în ascunderea gândurilor proprii, vrăjmaşi de temut, prieteni puţin siguri, dar în acelaş timp blânzi şi drepţi, cu o minte destul de largă şi destul de fină ca să-i facă tot aşa de eminenţi în vieaţa activă ca în cea contemplativă, tot aşa de proprii să guverneze omenirea şi s'o instruiască" [1])

Acest portret e prea expresiv ca să fie absolut exact. Artistul a apăsat de sigur prea mult asupra unora din trăsurile caracteristice. Dar totuşi, tipul pe care îl reprezintă, suveranul italian din veacul XV-lea şi al XVI-lea, e real. Acest tip, aşa cum îl formaseră împrejurările politice ale timpului, cu luminile lui orbitoare şi cu umbrele lui înfricoşate, l-a avut înaintea ochilor Machiavelli în „Principele" său.

V.

Ne rămâne acum, după această pregătire istorică, să aruncăm o privire asupra cuprinsului teoretic al operelor cugetătorului italian. Acest cuprins e considerabil şi constitue un sistem consecvent de filosofie politică.

Dacă studiem vieaţa popoarelor, aşa cum ni se înfăţişează în istorie şi aşa cum o vedem în jurul nostru, ne încredinţăm fără greutate că singura pârghie care pune pe oameni în mişcare, în activitatea lor politică, e interesul. Individul, în vieaţa sa privată, în relaţiile sale personale, e condus uneori de porniri de sentiment, de ceeace i se pare frumos, bun sau drept; în vieaţa publică însă singurul mobil conducător e utilul. Numai la lumina acestui adevăr putem înţelege manifestările multiple şi complicate ale vieţii politice: activitatea oamenilor de stat care crează instituţii, a generalilor care cuceresc teritorii, a cetăţenilor care luptă pentru drepturi, fie pe cale legală, fie prin revoluţii. Toţi urmăresc ceeace li se pare că e de folos, pentru ei şi pentru ţara lor.

Interesele însă a căror realizare o urmăresc toţi în stat, dela suveran până la cel din urmă cetăţean, sunt multe şi felurite, atât de multe şi de felurite încât sunt adesea foarte anevoie de împăcat. Iar împăcarea lor nu poate veni totdeauna dela cei ce le au, care nu văd limpede decât interesele lor proprii, nu şi pe ale celorlaţi, şi, mai ales, nu

1) Macaulay, Essais politiques, trad. Guizot, p. 27.

văd limpede interesul statului întreg. Nu trebue dar ca aceste interese să fie lăsate numai pe mâna celor ce le urmăresc instinctiv, fără să reflecteze prea mult asupra lor. Indreptățirea lor relativă și rolul lor în organizarea statului trebue să le cerceteze învățații, care se pot folosi de toată experiența trecutului — întrucât au studiat istoria — și de o cunoștință mai întinsă a prezentului, întru cât au mânuit afacerile politice. Iar normele stabilite de ei, norme al căror complex alcătuește ceeace se chiamă știința sau arta politicei, nu sunt nici de cum indiferente. Izvorând dintr'o pătrundere adâncă a mecanismului vieții politice, ele pot duce mai ușor și mai sigur la izbândă pe cei ce le aplică cu pricepere. Dimpotrivă, cei ce voesc să guverneze statele fără normele ce condensează într'însele experiența și judecata celor mai capabili dintre oameni, sunt expuși să facă greșeli mari, greșeli ce le pot deveni fatale. Firește, și cei care lucrează la întâmplare pot să ajungă uneori la rezultate bune. Dar „norocul" acesta e rar. De regulă, norocul — ca să vorbim ca cei ce cred într'ânsul — nu ajută decât pe cei ce nu se întemeiază pe el și așteaptă totul dela studiul obiectiv al realității, dela cumpănirea prudentă a împrejurărilor, dela alegerea nemerită a mijloacelor.

E acum lesne de înțeles, că o știință a politicei, ca să fie posibilă, ca să aibă adică putința să studieze interesele popoarelor în mod liber, rece, obiectiv, numai după împrejurările în care trăesc, trebue să fie independentă de morală. Ideile abstracte de bine, de justiție, de umanitate, cu care se îndeletnicesc filosofii, nu trebue să o împiedice în studiul concret al realității, învăluindu-i privirea în ceața unui idealism primejdios.

Căci morala ne arată cum ar trebui să fie oamenii, iar politica trebue să-i ia așa cum sunt și să lucreze în consecință. Urmărirea idealului moral trebue să rămână o preocupare individuală, în viața privată. Ca știință, politica nu trebue să aibă în vedere decât realitatea, urîtă și rea, așa cum este. Dacă ar lucra altfel, politica ar sacrifica interesele adevărate ale popoarelor pentru perspective ideale ce nu se vor realiza poate niciodată. De aci și vine caracterul himeric al multora din încercările făcute de filosofi de a fixa trăsurile generale ale celei mai bune organizări a statului. „Mulți și-au închipuit, zice Machiavelli, republici și monarhii care n'au existat niciodată și nu vor putea exista niciodată. Căci e o așa de mare deosebire

între felul cum trăesc oamenii şi felul cum ar trebui să trăiască, încât acela care uită ceeace se face şi se gândeşte numai la ceea ce ar trebui să se facă, lucrează la ruina, nu la conservarea sa ; omul care vrea cu orice preţ să fie bun în mijlocul atâtor altora care nu sunt decât răi, e condamnat să piară mai curând sau mai târziu" [1]).

Iacă de ce, zice Machiavelli, „dorind să scriu lucruri care să profite celor ce mă vor citi, cred că e mai bine să mă ţin de realitate, decât să mă dedau la specul-ţii zadarnice" [2]).

Rezultă oare de aci, că morala trebue înlăturată cu totul din vieaţa omenească ? Nu, fără îndoială. Ea are un rol important în vieaţa privată, întrucât contribue la perfecţionarea sufletească a individului. Şi de această perfecţionare profită la rândul ei şi vieaţa publică. Când toţi oamenii vor fi buni, politica nu va mai fi silită să înlăture din calea ei principiile morale, ca să poată lucra cu folos. Până atunci însă oamenii politici nu trebue să se lase să fie amăgiţi de aceste principii, de care ar putea să profite duşmanii lor sau ai statului pe care îl reprezintă. Un suveran care ar vrea cu orice preţ să-şi ţină cuvântul faţă de adversari care nu şi-l ţin, ar lucra desigur împotriva intereselor ţării sale. Iacă de ce, zice Machiavelli, „ori unde e vorba să se ia o hotărîre de care atârnă binele statului, omul politic nu trebuie să se lase să fie împiedicat de motive de justiţie sau injustiţie, de umanitate sau de cruzime, de onoare sau de ruşine..., ci trebue să aleagă ceeace poate salva statul şi libertatea, trăgând cu buretele peste tot restul" [3]). Iar cine nu se poate emancipa de prejudecăţile morale, să rămână un simplu particular şi să nu aspire la greaua sarcină de a conduce destinele popoarelor [4]).

Fiind independentă de morală, politica este independentă şi de religie, — cea din urmă fiind condiţia celei dintâi, întrucât nu poate exista moralitate fără evlavie în conştiinţa oamenilor. Pentru Machiavelli, religia poate fi un instrument foarte preţios în guvernarea statului, întru cât dă mai multă autoritate legilor civile. Ca atare ea trebue să fie privită cu respect „chiar când e socotită, în cercurile conducătoare, ca falsă" [5]), iar reprezentanţii ei trebue să fie încărcaţi de onoruri, — însă numai

1) Il principe, c. XV.
2) Ibid.
3) Discorsi, III, 41.
4) Discorsi, I, 26.
5) Discorsi, I, 12.

dacă se subordonează fără rezervă conducătorilor statului. Religia trebue să fie dar în mâna statului, ca la romanii vechi, care se slujeau adesea de ea pentru scopurile lor politice. Statul trebue să fie suveran, nu numai în cele „temporale" ci și în cele „spirituale", — nu numai în domeniul faptelor, ci și în domeniul conștiinței.

Dacă însă politica e o știință, care sunt legile ei? Și mai întâi, poate ea să aibă legi? Căci cine zice legi, zice norme constante și invariabile, și politica are ca principiu fundamental interesul, adică ceva care se schimbă necontenit, după locuri, timpuri și împrejurări.

Interesul, zice Machiavelli, tocmai fiindcă nu e o himeră, fiindcă e ceva real, pozitiv, își are legile sale, — legi ce derivă din natura omenească pe de o parte, din natura lucrurilor pe de alta, și se pot prinde în formule neschimbătoare. Căci natura omenească rămâne pururea aceeași. Aceleași trebuințe și aceleași pasiuni pun pe oameni în mișcare, iar mijloacele prin care ei încearcă să se satisfacă sunt de asemenea aceleași, fiindcă sunt hotărîte de natura neschimbătoare a lucrurilor. Ceeace înseamnă, că faptele oamenilor rămân în definitiv, subt forme mai mult sau mai puțin diferite, pretutindeni și totdeauna aceleași. Suma totală a binelui și a răului rămâne aceeași în omenire. Luată în general, omenirea nici nu progresează, nici nu decade. Fiecare popor în parte însă poate să progreseze și să decadă, prin „deplasarea" — după timpuri și împrejurări — a binelui și a răului. Bunele și relele moravuri, bunele și relele instituții pot trece dela un popor la altul, și după cum trecerea se face dela bine la rău sau dela rău la bine, avem progres sau decadență. Dar această trecere urmează totdeauna un cerc închis. Un popor cumpătat și activ progresează repede, își întinde repede puterea și-și sporește repede bogăția. Insă prosperitatea, puterea și bogăția duc la trufie, la trândăvie, la lux și desfrâu. Din moravurile bune dela început ies, prin chiar efectele lor naturale, moravuri rele; binele duce în chip firesc la rău. Un popor corupt însă decade repede, ajunge repede la sărăcie și la rușine. Alte popoare mai viguroase se aruncă asupră-i, îl robesc și-l exploatează. Aceste popoare la rândul lor, ajunse la culmea succesului, decad și ele, din aceleași cauze, — și așa mai parte. Așa se deplasează necontenit în lume puterea și slăbiciunea, mărirea și umilința, bogăția și sărăcia, virtutea și vițiul, — cu un cuvânt binele și răul. Acesta e mersul civilizației,

care trece necontenit dela un popor la altul, fără ca însă, în total luată, omenirea să înainteze cu ceva.

„Reflectând asupra mersului lucrurilor omeneşti, zice Machiavelli însuşi, am ajuns la convingerea că lumea se menţine în aceeaşi stare, în care se găsea de mult, că cuprinde în totdeauna aceeaşi cantitate de bine şi aceeaşi cantitate de rău, dar că acest bine şi acest rău străbat diferite locuri, diferite ţinuturi. După ceeace ştim despre vechile imperii, le vedem pe toate stricându-se rând pe rând, din pricina schimbării pe care o încercau moravurile lor. Dar lumea a rămas totdeauna aceeaşi, cu deosebirea, că marile calităţi, marile virtuţi, care au sălăşluit mai întâiu în Asia, au trecut apoi în Media, de acolo în Persia, în Grecia şi în sfârşit în Italia şi la Roma“ [1]).

Aşa fiind, studiul trecutului e de cea mai mare însemnătate ; el ne ajută să ne conducem cu siguranţă în prezent şi să prevedem cu probabilitate viitorul. Politica trebue să fie dar o ştiinţă întemeiată pe experienţă ; ea trebue să-şi scoată principiile — nu din discuţia ideilor abstracte de justiţie, umanitate, etc. — ci din studiul faptelor trecutului. Omul politic trebue să fie mai întâi de toate un bun istoric, ca să poată urmări până în cele mai mici amănunte, în trecut, jocul pasiunilor şi efectele acţiunilor produse de ele, raporturile dintre instituţii, legi şi moravurile popoarelor, raporturile dintre viaţa economică şi cea politică, mecanismul diferitelor forme de organizare militară... etc.

Această concepţie cu totul modernă a politicei nu e însă urmărită de Machiavellli în toată lărgimea ei. Influenţa umanismului îi îngustează fără să vrea orizontul. In loc să studieze istoria tuturor popoarelor şi în toate timpurile, el se mărgineşte să studieze antichitatea clasică şi în deosebi istoria romanilor. Iar justificarea o caută în strălucirea extraordinară a acestei istorii, în măreţia neîntrecută a imperiului întemeiat de poporul roman, care i se părea lui Machiavelli că poseda geniul politic într'un grad mai înalt decât toate celelalte popoare cunoscute.

VI.

Să vedem acum, cu aceste principii, cum îşi închipue cugetătorul florentin că trebue să fie organizate statele. Nu există,

1) Discorsi, cartea a II-a, introd.

zice el, o formă de guvernământ care să fie bună în mod absolut, pentru toate locurile, toate timpurile și toate popoarele. Toate formele posibile de guvernământ se reduc în ultimă analiză la două tipuri fundamentale: republica și monarhia, — sau domnia tutulor și domnia unuia singur. Domnia tutulor e libertatea, domnia unuia singur e tirania, — și oricât de contradictorii par aceste două forme de guvernământ, amândouă sunt bune, la locul și timpul lor, — de multe ori la unul și același popor, când moravurile lui se schimbă.

Republica ar fi, se înțelege, mai conformă cu logica interesului, care am zis că este principiul suprem al politicei. Căci e mai natural ca interesul tutulor să fie pus subt îngrijirea și ocrotirea tutulor, decât subt îngrijirea și ocrotirea unuia singur. Din nefericire nu toate popoarele sunt vrednice de cinstea de a se guverna singure. Practica libertății presupune virtuți cetățenești ce nu se găsesc pretutindeni. La popoarele corupte, libertatea nu poate decât să mărească corupțiunea. „In țările, zice Machiavelli însuși, în care stricăciunea este așa de înaintată în cât legile n'o mai pot opri, e nevoe de o putere superioară, de un rege care să întindă împotrivă-i o mână de fier și să-i opună o putere obsolută...". [1])

Formele intermediare de guvernământ, cele care nu sunt nici curat republicane, nici curat monarhice, sunt cele mai rele, fiindcă sunt foarte nestatornice și nu pot garanta liniștea popoarelor. „Pentru monarhie și republică nu există decât o singură primejdie; pentru cea dintâi de a aluneca pe panta democrației, pentru cea de-a doua de a aluneca pe panta absolutismului; guvernele intermediare sunt însă expuse la primejdia îndoită de a înclina în același timp către democrație și absolutism — și de aci provin cele mai multe revoluții" [2]). Cel mai bun exemplu e Florența însăși, ale cărei guverne n'au avut niciodată un caracter hotărît, republican sau monarhic, ci au oscilat între amândouă.

Cele mai bune forme de guvernământ sunt dar cele simple, cele extreme, adică republica și monarhia. Să vedem acum, care e structura lor. Este evident că această structură rezultă, pentru fiecare dintr'însele, din principiile lor fundamentale. Această dependență se poate lămuri în câteva cuvinte.

---

1) Discorsi. L. II, c. LV.

2) Discursul asupra reformelor de introdus în constituția Florenței, (adresat cardinalului de Medici).

Republica am zis că este „domnia tutulor". Ea trebue deci să fie organizată aşa, încât toţi cetăţenii să poată lua parte efectiv la guvernarea statului. O asemenea organizare însă e mai lesne de formulat decât de realizat. In adevăr, după ocupaţiile lor, cetăţenii unui stat formează numeroase categorii, foarte diferite unele de altele. Dacă îi privim însă în general, după însemnătatea pe care o au prin averea, cultura şi influenţa lor, vom vedea că ei se împart în două mari clase: cei ce nu au nimic şi muncesc numai ca să trăiască, şi cei ce posedă diferite bunuri, materiale sau morale, şi luptă ca să le păstreze sau să le sporească. Cea dintâi e clasa proletarilor, a plebei sau a „poporului" în înţelesul restrâns şi pejorativ al cuvântului; cea de-a doua e clasa stăpânitorilor prin naştere, prin avere şi prin cultură, clasa „aristocraţilor" în înţelesul larg şi netradiţional al cuvântului. In organizarea republicană aceste două clase trebue să ia parte de o potrivă la guvernarea statului, — şi anume aşa încât nici una să nu poată face nimic fără cealaltă, pentru ca interesele şi aspiraţiile lor opuse să se mărginească şi să se ţină în frâu reciproc. Dacă plebea ar deveni prea puternică, poftele ei deslănţuite ar pune în primejdie respectul legilor şi, prin violenţă şi anarhie, ar duce statul la peire. Dacă aristocraţia ar deveni prea puternică, ea s'ar preface repede în oligarhie, adică într'o tiranie ereditară a câtorva familii. Istoria ne arată însă că oligarhiile sunt mult mai rele decât monarhiile propriu zise. Când într'un stat nu mai hotărăsc legile, ci bunul plac al stăpânirii, cel puţin, dacă stăpânirea se reduce la o singură persoană, mai poate fi vorba de o normă în desfăşurarea afacerilor publice, fiindcă o singură voinţă dictează. Când însă stăpânirea o exercită mai mulţi oameni sau mai multe familii, atunci nu mai e posibilă nici o normă; mulţimea voinţelor care dictează în mod arbitrar duce cu siguranţă la anarhie, — la anarhia cea mai primejdioasă ce poate fi, aceea a clasei conducătoare. Şi apoi, într'o monarhie statul are să sufere numai de cusururile şi de patimile unui singur om, pe când într'o oligarhie trebue să îndure capriţiile unei clase întregi de stăpânitori.

Această nevoe fundamentală a cumpănirii celor două clase sociale produce toate instituţiile caracteristice ale republicei, — aşa cum ni le arată istoria, în deosebi aceea a romanilor. Aristocraţia îşi manifestează voinţa în senat, poporul în comiţii. Aristocraţia îşi apără singură interesele; poporul, care n'are nici

cultura nici răgazul de trebuință, are nevoe de un avocat permanent, care este tribunul. Când aristocrația și poporul nu se înțeleg, când adunările lor respective intră în conflict, când armonia socială e astfel turburată și pune statul în primejdie, trebue să intervină un organ politic excepțional, cu puteri superioare ambelor părți, care este dictatorul.

Organizarea republicană pe care Machavelli ne-o propune ca model e în fond acea a republicei romane. Lumea greacă nu-i oferea nicăeri forme așa de desăvârșite. Atena și Sparta aveau organizări republicane unilaterale, în care clasele sociale nu se cumpăneau perfect; în cea dintâi predomina poporul, în cea de-a doua aristocrația.

Modul de a guverna monarhiile, variază după originea lor. Machiavelli împarte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii; cele ereditare, cele cucerite cu armele, cele câștigate prin crime, cele elective, cele eclesiastice, etc. Observările însă pe care le face asupra acestor diferite categorii au o valoare teoretică foarte relativă. Pentru monarhii, în înțelesul, în care le ia Machiavelli, de guvernăminte despotice, nu se poate da nici o normă generală de organizare; ceea ce hotărăște totul într'însele e voința absolută a suveranului. Când e vorba dar de monarhii, nu se pot da decât norme de conduită pentru principe și nicidecum, sau foarte puțin, norme de organizare pentru stat.

De altfel, Machiavelli atribue influenței directe a suveranilor, inteligenței, abilității, energiei lor, întreaga viață politică a monarhiilor, mărirea și decadența, înflorirea și ruina lor. In aceasta se vede mai ales că el avea dinaintea ochilor, când scria, numai micile state italiene, pe care le putuse observa mai de aproape. Marile națiuni, cu întinderile lor teritoriale imense și cu masele lor populare enorme, sunt mai puțin supuse influenței personalităților conducătoare. Ca o mașină grea, care cu puterea ei de inerție târăște adesea pe conducătorul ei încotro o mână această putere, în loc să meargă încotro voiește s'o ducă el, tot așa un popor mare și puternic își croește singur drumul, dictat de interesele sale profunde, și pe acest drum împinge el singur pe conducătorii săi, chiar când ei voesc să-l îndrepteze în altă direcție Cu cât însă o mașină e mai mică și mai ușoară, cu atât poate fi mănuită mai lesne și mai sigur. Tot așa, cu cât un stat e mai mic, cu cât adică câmpul de acțiune al oamenilor politici ce-l conduc e mai res-

trâns, cu atât influenţa lor e mai puternică. Şi tocmai acesta era cazul micilor state italiene, din care „tiranii" lor puteau face ce voiau. Impresionat dar de rolul covârşitor al suveranilor în statele din jurul său,Machiavelli a formulat principiul că, în monarhii, lucrul de căpetenie e conduita suveranului, nu organizarea statului. Iacă de ce, când e vorba de guvernarea monarhiilor, Machiavelli crede mai util să dea norme de conduită pentru suveran decât norme de organizare pentru stat.

E acum evident, că aceste norme variază după origina suveranităţii. Am văzut că Machiavelli împarte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii. Să aruncăm o scurtă privire asupra lor.

Cazul cel mai simplu ni-l oferă monarhiile ereditare. Intr'ânsele suveranul n'are mult de făcut. Politica lui trebue să fie mai mult conservatoare, ferindu-se pe cât posibil de inovaţii. Suveranul trebue adică să respecte tradiţiile şi moravurile poporului peste care îl chiamă să domnească dreptul de moştenire. Legile şi instituţiile lui nu trebuesc schimbate decât cu multă prudenţă şi numai când împrejurările o cer cu prea multă putere. Altfel suveranul pierde sprijinul unui factor social foarte preţios, adică al inerţiei maselor, pe care prea multele şi prea desele inovaţii le pot deştepta din toropeala lor politică. Pe acelaş principiu se întemeiază şi guvernarea monarhiilor eclesiastice ; într'însele stabilitatea şi tăria guvernelor atârnă de adâncimea şi prestigiul credinţelor religioase ; cea dintâi regulă politică e prin urmare ca aceste credinte să fie păstrate în toată curăţenia lor şi ferite de orice umbră de îndoială. Această regulă însă pare a fi mai uşor de dat decât de aplicat, judecând după purtarea foarte puţin politică a papilor, — suveranii eclesiastici pe care Machiavelli avusese ocazia să-i studieze mai de aproape, — şi care sfidau evlavia credincioşilor, oferindu-le spectacolul desgustător al corupţiei lor fără margini.

In deosebire de cele moştenite, monarhiile dobândite sunt mult mai anevoe de guvernat. Printre diferitele cazuri ce se pot presenta, Machiavelli cercetează mai de aproape trei : monarhiile cucerite cu armele, cele întemeiate prin trădare şi crimă, şi cele elective. In cele dintâi, spre a-şi asigura domnia, suveranul trebue să iea în primul rând măsuri ca populaţiile cucerite să nu simtă prea greu jugul strein. Spre a ajunge la acest scop, el trebue să ocrotească pe cât posibil interesele lor mate-

riale, să nu le pună biruri oneroase și să-și retragă armatele cât poate mai repede — atât de repede cât i-o permite siguranța — fiindcă soldații, în țările cucerite, se dedau totdeauna la jafuri și abuzuri de tot felul care sporesc ura celor învinși. In locul armatelor retrase, suveranul trebue să trimită, spre a-și asigura domnia, colonii de cetățeni din patria mamă, care să ducă în noile teritorii spiritul național. In al doilea rând, trebue să se respecte pe cât posibil tradițiile și obiceiurile acestor teritorii și să nu li se schimbe instituțiile decât în marginile strictului necesar. Cu alte cuvinte, trebue să li se ușureze cât mai mult popoarelor cucerite deprinderea cu noua lor situație.

Cu privire la monarhiile întemeiate prin trădare și crimă, poate părea curios că un asemenea caz e studiat într'un tractat de politică. Nu trebue să uităm însă că Machiavelli înțelege să fie și să rămână realist: să ia lucrurile cum sunt. Fiind date diferitele categorii de state, el caută pentru fiecare în parte scopul pentru care există orice stat, adică binele cetățenilor. Și fiindcă în realitate există — existau pe vremea lui — și „tiranii" adică monarhii întemeiate pe uzurpare și crimă, el caută să găsească și pentru ele cele mai bune reguli de guvernare. Cea dintâi din aceste reguli i se pare că trebue să fie, ca uzurparea și crima să se întoarcă în folosul poporului. Căci origina suveranității se uită ușor, când acțiunea ei e binefăcătoare. Pentru ca să aibă însă mâinile libere spre a face binele, uzurpatorul trebue să facă dintr'odată, la început, tot răul de care e nevoe, să comită dintr'odată toate crimele de care are trebuință spre a cuceri puterea.

Cum zice Machiavelli însuși: „Cruzimile sunt bine întrebuințate (dacă cuvântul bine poate fi aplicat la ceeace e rău) când sunt comise toate odată, când nu se stăruește într'însele, și când sunt întoarse, pe cât e cu putință, în folosul supușilor... Cel ce uzurpează un stat trebue dar să hotărască și să execute dintr'odată toate grozăviile pe care trebue să le comită, ca să poată, evitând de a le reînoi, să liniștească spiritele și să le câștige prin binefaceri" [1]). Aceste binefaceri însă trebue să se urmeze cât mai încet, pentru ca influența lor potolitoare să fie cât mai îndelungată. Cum zice iarăși Machiavelli însuși, cu o remarcabilă pătrundere psihologică: „Cruzimile trebue să fie comise toate odată, pentru ca amărăciunea lor fiind mai puțin

1) Il principe, c. VIII.

simţită, să irite mai puţin. Binefacerile dimpotrivă trebue să se urmeze mai încet, pentru ca să fie gustate mai mult. In fine trebuesc evitate măsurile pe jumătate, termenii mijlocii în bine şi în rău. Oamenii trebue să fie sau mângâiaţi sau sdrobiţi, ei nu pot suporta insultele mici şi se răsbună ; în faţa loviturilor mari însă rămân înmărmuriţi ; de unde rezultă că dacă e vorba să ofensăm pe cineva, trebue s'o facem aşa încât să nu ne fie teamă de răzbunarea lui" [1]).

Toate acestea, firește, cu rezerva scopului, care trebue să fie bun. Luate în sine, aceste mijloace perfide şi sângeroase nu pot fi aprobate. „Nu e nici un merit, zice Machiavelli însuşi, să-şi măcelerească cineva concetăţenii şi să-şi trădeze prietenii, să fie fără credinţă, fără milă şi fără de lege. Toate aceste mijloace pot face pe cineva să capete suveranitatea, dar nu s'o păstreze" [2]).

Monarhiile elective pot lua naştere în două împrejurări diferite : când aristocraţia are nevoe de un şef spre a se opune poporului şi când poporul are nevoe de un conducător spre a lupta împotriva aristocraţiei. Deşi le menţionează, ca existând de fapt, Machiavelli nu face nici o deosebire între aceste două cazuri, fiindcă nu crede că conduita suveranului trebue să difere după clasa socială care l-a ales. Regula unică de guvernământ, pe care i-o prescrie, este, să se asigure de supunerea aristocraţiei, cinstind-o dar supraveghiând-o de aproape, şi să se silească sincer să favorizeze interesele poporului. Căci la nevoe, suveranul ales, ori de cine ar fi ales, se poate lipsi mai uşor de sprijinul aristocraţiei decât de acela al poporului. Nobili poate să facă suveranul când vrea şi câţi vrea ; dar nu poate să schimbe tot aşa de uşor obiceiurile şi dorinţele poporului. Pe de altă parte, în aristocraţie nu se poate încrede nici odată suveranul prea mult, chiar când e ales de ea ; căci nobilii sunt prea aproape de el, se cred egalii săi, îl invidiază, nu-l respectă de ajuns şi nu i se supun fără rezerve. Dimpotrivă, poporul e departe ; sentimentul slăbiciunii şi inferiorităţii sale îl face să fie în mod natural supus şi respectuos, şi e întotdeauna gata să-şi dea inima cu devotament şi recunoştinţă, când suveranul ştie să i-o câştige Insemnătatea afecţiunii poporului, foarte mare totdeauna, e mai ales preţioasă

1) Il principe, cap. IIi şi VIII.
2) Il principe, cap. VIII.

pentru suveran în războaie. Nimic nu-l poate susține atunci, nici banii nici fortărețele, mai bine ca devotamentul cetățenilor. „Nu există mai bună fortăreață, zice Machiavelli însuși, decât dragostea poporului“ [1]).

Simpatia lui Machiavelli pentru popor — și pentru libertate — se manifestează și prin superioritatea relativă pe care o recunoaște organizărilor republicare asupra celor monarhice. Am zis, e drept, mai sus, că după el nu există o formă de guvernământ bună în mod absolut; și republica și monarhia pot fi bune sau rele după locuri, timpuri și împrejurări. Insă, în condiții egale, republica e superioară monarhiei. Mai întâi, binele general e mai anevoe uitat de popor, decât de principe. Căci interesul general, fiind interesul tuturor, este pentru popor propriul său interes, pe când interesul suveranului nu e totdeauna al tutulor cetățenilor. De aceia se și poate observa că populația crește mai repede și bogățiile sporesc mai ușor subt un guvernământ liber, decât subt un suveran absolut. „Fiecare cetățean e mai dispus să-și înmulțească familia și să dobândească bunuri când e mai sigur că le poate păstra; și toți, pe întrecute, lucrează la binele general prin chiar faptul că se ocupă de interesele lor particulare“ — în organizările republicane. „Contrariul se întâmplă subt guvernul unui principe: de cele mai multe ori interesul său particular este în opoziție cu acela al statului; de aceia când un popor liber trece subt un regim despotic, răul cel mai mic ce se poate întâmpla este să fie oprit în propășirea sa, să nu-și mai poată spori nici puterea, nici bogăția; dar de cele mai multe ori, decade foarte repede“ [2]).

Pe lângă aceasta, guvernămintele republicane se adaptează mai ușor și mai bine cu schimbările timpului, decât cele monarhice. Un suveran, care își conduce singur statul o vieață întreagă, își modifică anevoie sistemul de guvernare sau nu și-l modifică de loc, — mai întâi fiindcă stă, ca orice om, subt stăpânirea temperamentului și caracterului său, care rămân aceleași, și al doilea fiindcă orice om e în mod firesc înclinat să se servească totdeauna de mijloacele care i-au fost de folos odată. Dimpotrivă, într'un guvernământ republican oamenii se schimbă necontenit, și, deosebindu-se în mod natural unii de

1) Il principe, cap. XX. Cf. Discorsi, lib. II, cap. XXIV.
2) Discorsi, II. 2.

alţii, aduc necontenit alte puncte de vedere nouă, în conducerea statului.

Şi în monarhii suveranii se schimbă, e drept; dar mai întâi schimbarea lor nu e aşa de deasă, şi apoi nu e totdeauna spre folosul statului. In monarhiile ereditare, cel puţin, succesiunea suveranilor e hotărîtă de hazardul naşterii, şi statul trebue să-i accepte aşa cum vin la rând, adeseori slabi la minte şi plini de scăderi morale. De câte ori nu s'au văzut state, mari şi puternice subt suverani capabili, decăzând repede subt urmaşii lor imbecili. Dimpotrivă, într'o republică conducătorii se aleg pe termene scurte, pot fi adică schimbaţi destul de repede, şi, la fiecare dată, nimic nu împiedecă poporul să-şi aleagă ca conducători pe oamenii cei mai capabili din stat. Fireşte, poporul se poate înşela asupra capacităţii alegilor săi, dar, în principiu, nimic nu-l împiedecă să aleagă pe cei mai buni. Iar asupra monarhiilor elective republicile au avantajul că într'însele poporul, chiar dacă se înşeală asupra valorii alegilor săi, are putinţa să-şi repare mult mai repede greşala, — conducătorii republicani nealegându-se pe vieaţă, ca principii electivi. Şi acest avantaj e enorm. „Dacă sunt de ajuns, într'o monarhie, doi oameni de talent, zice Machiavelli, ca să cucerească lumea, cum ne-o dovedeşte exemplul lui Filip şi al lui Alexandru, ce n'ar putea să facă o republică, întrucât, graţie alegerii, poate să aibă în fruntea ei nu numai doi oameni de geniu, dar şiruri întregi de asemenea oameni, la infinit? Orice republică însă, dacă e bine constituită, are această putinţă“ [1]).

Dacă însă guvernămintele populare sunt atât de superioare, de unde vine prejudecata generală că poporul e incapabil să se guverneze singur? De acolo, răspunde Machiavelli, că „toată lumea e liberă să vorbească rău de popor, chiar şi atunci când el domneşte cu plină putere, pe când nimeni nu vorbeşte rău de principi decât cu cea mai mare pază şi tremurând“ [2]). In realitate, poporul e plin de bun simţ şi de prevedere. „Nu fără dreptate s'a zis, că vocea poporului e vocea lui Dumnezeu. De câte ori nu vedem opinia publică prezicând evenimentele în chip aşa de minunat, încât am fi îndemnaţi să credem că poporul e înzestrat cu puterea ocultă de a presimţi binele şi răul ce-l pot atinge“. [3]) E adevărat că poporul

1) Discorsi, I, 22.
2) Discorsi, I, 58.
3) Discorsi, ibid.

se înșeală adesea. Dar principii nu se înșeală? Ceeace e sigur, e că poporul e mai puțin expus să greșească decât un principe orbit de patimă sau rătăcit de favoriții săi. Miile de ochi ai poporului văd mai bine și mai de aproape tot ce-l interesează. Mai ales nu se înșeală poporul asupra caracterului magistraților. Istoria republicei romane ne stă mărturie: în timp de atâtea sute de ani, printre atâția tribuni și consuli aleși de popor, n'au fost poate „patru" cazuri care să fi eșit rău [1]).

Simpatiile lui Machiavelli sunt dar pentru popor și pentru organizările politice republicane. Aceasta însă nu-l împiedecă să recunoască pe deplin, că sunt împrejurări în care guvernămintele despotice sunt mai bune. La popoarele covârșite de corupție și anarhie, la popoarele divizate în prea multe formațiuni politice care se dușmănesc reciproc, cum erau italienii din timpul său, Machiavelli crede că trebue să intervină mâna de fier a unui tiran, ca să îndrepteze răul și să realizeze unitatea națională. De altfel, în regulă generală, Machiavelli socotește că principii sunt mai potriviți pentru a întemeia statele, iar guvernămintele populare sunt mai bune pentru a le conserva. Fiindcă dar, în Italia, statul unitar era încă de întemeiat, cugetătorul florentin se silește să dea principelui, care și-ar lua această sarcină, toate sfaturile ce i-ar putea fi de folos la realizarea marei și grelei opere.

Fără să urmărim mai departe regulele de guvernământ pe care le stabilește Machiavelli pentru fiecare formă de monarhie, să aruncăm o privire asupra sfaturilor pe care le dă tutulor suveranilor fără deosebire. Aceste sfaturi au făcut propriu vorbind reputația detestabilă a „Principelui" și au atras cugetătorului florentin celebritatea odioasă de care s'a bucurat atâta vreme. Ele constituesc un mic curs de morală „ad usum principum". Ceeace numim noi în morala obicinuită virtuți și vicii, sunt privite în această morală specială — nu din punctul de vedere al binelui și răului „în sine", ci din punctul de vedere al rațiunii de stat. Virtuțile și viciile devin astfel la suverani calități și defecte relative, ce nu mai au o valoare intrinsecă, și pe care nu trebue să le lăudăm sau să le criticăm pentru ele însile, ci pentru efectele lor. Așa de pildă buna credință e, la oamenii de rând, o calitate; la suverani însă poate fi un defect și poate constitui o primejdie pentru stat, când au a face, fie în trebile lăuntrice fie în cele din afară, cu oa-

1) Discorsi, I, 58.

meni ce nu sunt ei înşişi de bună credinţă. De unde maxima: „un suveran prudent nu trebue să-şi ţină cuvântul când aceasta s'ar întoarce împotriva lui şi când motivele care au hotărît fă găduiala sa nu mai există“ [1]). Tot aşa, cruzimea e la oamenii de rând un defect, iar blândeţea o calitate. La suverani, dimpotrivă, blândeţea poate fi uneori un mare defect şi poate avea urmări foarte rele. Un suveran care e la început îngăduitor cu cei ce turbură ordinea publică, poate fi silit mai târziu să verse mult sânge spre a înăbuşi o revoluţie. E dar o mare calitate pentru un şef de stat să ştie să fie crud la timp.

Intr'altă parte, Machiavelli se întreabă, ce e mai de folos pentru un principe: să fie temut sau să fie iubit de supuşii săi, — şi răspunde: principele trebue să caute, dacă e cu putinţă, să inspire supuşilor săi şi teamă şi iubire. Când nu e însă cu putinţă să împace amândouă aceste sentimente, trebue să prefere pe cel dintâi. Căci iubirea e trecătoare şi nu poate rezista totdeauna interesului, pe când teama e durabilă şi nu poate intra în conflict cu interesul, fiindcă nu este ea însăşi decât manifestarea directă a interesului conservării proprii.

Dacă însă e bine ca principele să caute să se facă temut de supuşii săi, trebue să evite în schimb cu cea mai mare grijă ura şi mai ales dispreţul lor. Actele sale cele mai aspre, cele mai crude, cele mai nemiloase, trebue să pară totdeauna drepte şi utile, să aibă adică aparenţa că i-au fost dictate de principiile justiţiei şi de interesele statului. Numai astfel cetăţenii se vor pleca dinaintea lor, cu teamă,dar fără ură. Principele trebue să se abţină deci de la orice cruzime inutilă şi dela orice provocare nejustificată. Căci ura şi dispreţul, când se încuibează în sufletul cetăţenilor, sunt ca un vierme la temelia statului, — care trebue să se prăbuşească mai curând sau mai târziu.

VII.

Iacă sistemul politic al lui Machavelli. Analiza acestui sistem ne arată în autorul lui un cugetător politic realist, care caută pur şi simplu condiţiile, în care iau naştere diferitele forme de cuvernământ — fie republicane, fie despotice — şi condiţiile în care aceste forme de guvernământ pot trăi şi pot

1) Il principe, cap. XVIII.

da rezultate utile. Iar ca să dea rezultate utile, orice formă de guvernământ, oricare ar fi origina ei, fie chiar uzurparea și crima, trebue să reprezinte interesul public, interesul statului, interesul poporului întreg. Când reprezintă acest interes, orice formă de guvernământ e legitimă. Machiavelli nu cunoaște altă legitimitate. Dreptul divin și moștenirea regulată, în statele monarhice, alegerea, fie chiar și unanimă, în statele republicane, nu însemnează nimic, când guvernul lucrează în contra intereselor statului sau nu le știe apăra. Singura legitimitate a unui guvern e — utilitatea lui.

Și pentru ca un guvern util să se mențină, chiar când a ieșit din trădare și crimă, Machiavelli îi pune la dispoziție experiența sa de observator politic rece și imparțial, și îi arată cu de-amănuntul condițiile în care trebue să lucreze și aparențele pe care trebue să le păzească.

E desvoltarea logică a principiului pe care Machiavelli îl pune la temelia politicei ca știință, a principiului interesului, al interesului public, bine înțeles. La apoteozarea acestui principiu ajunsese Machiavelli îngrozit de cele ce vedea în jurul său. Și'n adevăr, niciodată, poate, nu s'a mai văzut, ca în micile state italiene din timpul său, interesele private trecând înaintea celor publice, ambițiile personale călcând în picioare nevoile poporului, aspirațiile claselor sociale — sau chiar și ale familiilor izolate — înlăturând aspirațiile națiunii întregi. Niciodată nu s'a mai văzut, ca atunci, cetățenii aliîndu-se cu dușmanii împotriva propriului lor stat, membrii unei familii sau unei corporații aliîndu-se cu străinii, împotriva propriei lor națiuni. De aceea mișunau străinii în Italia : spaniolii și francezii în sud, francezii, germanii și elveții la nord. Fiecare facțiune politică era gata să facă apel la străini, cu prețul îngenuncherii națiunii întregi.

In mijlocul acestei groaznice decadențe politice, s'a ridicat Machiavelli și a proclamat principiul interesului public ca principiu suprem, ca principiu absolut, dându-i dreptul să se afirme și să se mențină pe toate căile și cu toate mijloacele posibile, chiar și prin trădare și crimă. Iar tractatul său „despre prinicpate", care cuprinde — după părerea curentă — preceptele cele mai odioase, se încheie cu o splendidă peroratie patriotică, cu un apel înflăcărat la adresa lui Lorenzo dei Medici, ca să scape Italia de jugul umilitor al străinilor și să-i dea, odată cu libertatea și mărirea antică, și putința să cultive din nou virtuțiile cetățenești ale strămoșilor ei romani.

CAPITOLUL X.

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

JEAN BODIN

In locul visurilor de egalitate socială şi economică, ale lui Thomas More, în locul aspiraţiilor de unitate naţională şi de mărire politică, ale lui Niccolo Machiavelli, se ridica în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, în ţările sfâşiate de lupte religioase, o problemă mai urgentă şi mai gravă. In Franţa mai ales, unde conflictele confesionale luau, mai mult ca în alte părţi, caracterul unor adevărate războaie civile, a ieşit la iveală preocuparea de a asigura, cu orice preţ, existenţa statului, în contra acestei mari primejdii lăuntrice. Din punct de vedere practic, această preocupare s'a manifestat prin apariţia aşa numitului „partid al politicilor", care declarau că nu erau nici cu catolicii nici cu protestanţii, înţelegând să reprezinte, în toate împrejurările, numai interesele generale şi comune ale Statului, ca organism superior facţiunilor confesionale. Influenţa acestui partid, care a fost reală, s'a simţit mai mult în răspândirea spiritului de toleranţă, care a dus la publicarea edictului de Nantes. Din punct de vedere teoretic, însă, preocuparea de soarta statului, în mijlocul violentelor lupte religioase, şi-a găsit expresia în apariţia scrierilor lui Jean Bodin, figura cea mai impunătoare poate, alături de aceea a lui Pierre de la Ramée, în mişcarea intelectuală din Franţa veacului al XVI-lea.

I

Acest cugetător s'a născut în 1520, la Angers, dintr'o familie a cărei situaţie socială şi a cărei origine etnică n'au putut fi destul de bine stabilite. Dat fiind faptul că Jean Bodin făcuse studii de drept, practicase câtva timp advocatura şi intrase apoi în magistratură, s'a presupus, invocându-se obiceiul, aproape general, de pe acea vreme, care cerea ca cel mai mare din copiii unei familii să îmbrăţişeze profesiunea părintească, că tatăl său fusese jurisconsult. Părea sigur, în orice caz, că era francez. Despre mama sa însă, unii contemporani credeau că era de origine semită. Se pretindea, anume, că ea descindea dintr'una din acele familii evreieşti, pe care fanatismul suveranilor spanioli, Ferdinand şi Isabela, le silise să părăsească peninsula iberică. Nu puţine dintr'însele se refugiaseră, în 1492, în sudul Franţei, trecând la catolicism. Ceea ce dusese poate, în lipsa unor dovezi mai pozitive, la această presupunere, era faptul, surprinzător pe acea vreme, că scrierile lui Jean Bodin arătau o cunoştinţă cu totul neobicinuită a cărţilor religioase ale Evreilor, ca Talmudul, Mişna, Midraş, Kabbala, precum şi a unora din operele lor filosofice, ca acelea ale lui Maimonide, Saadia, Hallevy, care se citeau mai ales în cercurile culte ale lumii mozaice din Spania.

Invăţământul secundar l-a urmat Jean Bodin în oraşul său natal, iar pe cel superior la universitatea din Toulouse, unde a ascultat, mai ales, cursurile facultăţii de drept. Dar preocupările sale juridice l-au împins către studii suplimentare, istorice şi filosofice, fiindcă i se părea că comentarea pură şi simplă a vechiului drept roman împiedica apariţia unor concepţii legislative mai potrivite cu nevoile nouă ale popoarelor din timpul său. Aşa a luat naştere prima sa lucrare, în care voia să reformeze studiul dreptului, cu ajutorul datelor istorice, — cum vom vedea ceva mai departe. Până atunci, trebue să-i urmărim desfăşurarea vieţii, spre a ne putea da seamă de măsura în care i-a influenţat cugetarea, determinându-i formele.

Oraşul de provincie în care începuse, după terminarea studiilor juridice, să practice advocatura nu-i ofereau un câmp de acţiune destul de întins. După câţi va ani de încercări, ce nu l-au satisfăcut, Jean Botin şi-a îndreptat privirile înspre Paris,

unde s'a dus în 1561. Acolo a găsit însă mai toate marile afaceri, la instanţele judecătoreşti superioare mai ales, acaparate de câteva ilustraţii ale baroului parizian, ca Pierre Séguier, Christophe de Thou, Charles Dumoulin, François de Montholon, — şi alţii. Ne putând intra, destul de repede, în rândurile lor, a crezut că era mai practic, deocamdată, să se întoarcă în provincie, unde vieaţa era mai uşoară, şi a primit, în 1562, postul de substitut de procuror, la Poitiers. A crezut mai ales că, de răgazul pe care i-l lăsa această situaţie, mai puţin absorbantă decât advocatura, se putea folosi ca să-şi adâncească ideile de reformă a ştiinţei dreptului, cu ajutorul istoriei. Şi a lucrat în adevăr, în această direcţie, patru ani întregi, până în 1566, când a putut să dea la lumină prima sa operă, întitulată „Methodus ad facilem historiarum cognitionem". Intr'însa, Bodin îşi propunea să reformeze mai întâi, cu ajutorul unei metode nouă, ştiinţa istoriei, pentru ca să poată, la rândul ei, să ajute mai bine studiul dreptului, public şi privat. El cerea, în acest scop, ca istoria să nu se mai mărginească a înşira, pur şi simplu, evenimentele politice şi militare, ca succesiunea suveranilor şi desfăşurarea războaielor, ci să întreprindă studiul geografic, climateric şi economic al diferitelor ţări, după situaţia lor, studiul etnografic al diferitelor popoare, după rasele cărora aparţin, studiul limbilor pe care le vorbesc şi al religiilor în care cred, studiul formelor de guvernământ şi al legilor sub care trăiesc, studiul moravurilor şi, în general, al obiceiurilor prin care se disting, etc. Numai aşa ar putea istoria să devină o ştiinţă utilă, care să ne ajute să înţelegem vieaţa omenirii, în general, şi să ne lumineze asupra modului cum trebue organizată vieaţa fie cărui popor, în special. Formele de guvernământ n'ar mai fi atunci arbitrare şi nepotrivite cu firea popoarelor, iar legislaţiile ar înceta să mai fie stăpânite, în mod exclusiv, de tradiţia dreptului roman, adică de concepţiile juridice ale unui popor vechiu, care s'a stins de mult, şi care e probabil că n'ar mai putea trăi, fără să se schimbe, în condiţiile de vieaţă ale noilor popoare europene.

O atenţie deosebită a dat Bodin aspectului economic al vieţii popoarelor, care i se părea, în atâtea privinţe, mai important decât altele. Ocazia i-a procurat-o un autor de pe acea vreme, Malestroit, care e cu totul uitat astăzi, dar ale cărui idei preocupau pe contemporani. Aşa a luat naştere lucrarea întitulată „Réponse aux paradoxes de M. Malestroit, touchant

le fait des monnaies et l'enchérissement de toutes choses" care s'a publicat în 1568, la Paris. In această lucrare apăreau, pentru prima oară, ideile de mai târziu ale economiei politice liberale, cu privire la libertatea industriei și a comerțului, pentru ca numai jocul, neîmpiedicat de vechile restricții ale breslelor de meseriași și de negustori, să hotărască prețul lucrurilor și prin urmare puterea de cumpărare a banilor. Bodin critica în același timp concepția „balanței comerciale", care domina politica economică a statelor din timpul său. După acea concepție, care n'a dispărut nici astăzi, fie care stat trebuia să caute a vinde cât mai mult, prin exportul produselor sale, și să cumpere cât mai puțin, prin importul produselor străine. Acest sistem, — zicea Bodin, — nu duce la abundența lucrurilor necesare vieții, și nu înlesnește traiul marilor mase ale săracilor ; duce numai la acumularea de aur și argint în casele de bani ale unei mici minorități de bogătași. Iar prosperitatea statelor n'o fac asemenea îngrămădiri de metale prețioase, ci îndestularea popoarelor, care le poate ușura și grăbi desvoltarea. Interesant era de asemenea modul cum stabilea Bodin „superioritatea" îndeletnicirilor industriale și comerciale asupra celor militare, pe care contemporanii săi le considerau încă, sub influența vechilor concepții feudale, ca alcătuind o carieră de elită. A produce, — zicea el, — e mult mai important de cât a distruge. Industria, care produce bunuri și comerțul care le face să circule, punându-le la dispoziția consumatorilor, înlesnesc vieața oamenilor și asigură prosperitatea statelor. Armatele, care fac războaiele, distrugând bunuri, strâmtorează vieața oamenilor și compromit prosperitatea statelor. Mai mult încă, războaiele, nu numai că distrug bunuri, dar îngreuiază, ulterior, producerea lor, prin pierderile de oameni pe care le provoacă și care reduc numărul producătorilor. In sfârșit, diferitele țări produc, după situația lor geografică și climatică, lucruri diferite. Pentru ca să și le poată procura, unele dela altele, popoarele ce le locuiesc sunt silite să trăiască în pace și bună înțelegere. Industria și comerțul favorizează dar bunele raporturi dintre state și înlesnesc păstrarea păcii care este atât de necesară omenirii. Aceste idei le-a reluat și le-a desvoltat Bodin într'o a doua lucrare, cu caracter economic, pe care a publicat-o în 1578, la Paris, sub titlul „Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies".

După apariția celei dintâi din aceste două lucrări, Bodin,

ajungând a fi cunoscut şi preţuit, oraşul său natal l-a trimis, ca reprezentant al său, la adunarea „statelor generale", care se ţinea, în 1568, la Narbonne. Iar în 1571 a fost luat ca consilier intim de ducele de Alençon, şeful partidului „politicilor". de care am vorbit mai sus. Acest „senior" era al patrulea fiu al lui Henric al II-lea ; printr'însul a ajuns a fi cunoscut Bodin de Henric al III-lea, care, când s'a suit pe tron, l-a luat ca consilier intim al său, şi-l preţuia atât de mult în cât n'a stat la îndoială să arunce în închisoare pe un oarecare Michel de la Serre, care îl atacase printr'un pamflet veninos.

Cea mai însemnată însă din lucrările lui Jean Bodin a fost tractatul despre republică, — apărut mai întâi în limba franceză subt titlul „Six livres de la République" (Paris 1577), apoi în limba latină subt titlul „De republica libri sex" (Paris 1584). Această carte a avut un succes extraordinar. In primii trei ani numai, a trebuit să apară în şapte ediţii, şi în 1580, când Bodin a însoţit în Anglia pe ducele de Anjou, care se ducea să ceară mâna reginei Elisabeta, a avut satisfacţia să vadă că opera sa era deja studiată la universităţile din Oxford şi Cambridge. Care era dar cuprinsul acestei cărţi şi ce îndreptăţea admiraţia generală ce o înconjura ?

„De când straşnica furtună a isbit cu atâta putere corabia statului nostru — zicea Bodin în prefaţă — în cât căpitanul însuşi şi marinarii lui au obosit de neîntreruptă trudă, călătorii trebue să dea şi ei o mână de ajutor la pânze, la vâsle, la ancoră, sau unde e nevoe — iar cei ce n'au altă putere, să vie măcar cu un sfat bun... De aceia şi eu, de vreme ce nu-mi stă în putinţă să fac altceva mai de seamă, m'am apucat de acest studiu asupra statului, — şi anume în graiul poporului, pe deoparte fiindcă izvoarele limbii latineşti au scăzut. şi vor seca de tot dacă barbaria pricinuită de războaiele religioase va mai dăinui, iar pe de alta ca să fiu mai bine înţeles de francezii băştinaşi : vorbesc de aceia care poartă statornic într'înşii dorinţa şi voinţa să vadă ţara întoarsă în strălucirea de altădată, când înflorea în arme şi în legi".

Descurajarea pe care o exprimau cuvintele lui Bodin : „de vreme ce nu-mi stă în putinţă să fac altceva mai bun" — se referea la lupta, încordată dar zadarnică, pe care o dusese cu un an mai înainte în „statele generale" dela Blois. Precum se ştie, adunarea lor voia să ceară regelui Henric al III-lea să restabilească unitatea religioasă a statului, suprimând fără în-

târziere protestantismul. Bodin, ca deputat al stării a treia, s'a opus din toate puterile, fiindcă o asemenea cerere ar fi dus cu siguranță la un nou război cu huguenoții. El a propus mai întâi adunării o moțiune mai moderată: să roage pe rege să păsetreze pacea între supușii săi — ce fusese de abia încheiată prin edictul din Beaulieu — și să convoace în doi ani un conciliu național, care să reguleze chestia religioasă. Propunerea sa însă nefiind admisă, Bodin s'a silit să dea cel puțin o formă pacinică primei moțiuni. După lungi peripeții, pe care nu e locul să le povestim aci, a isbutit, e drept, să facă pe deputații stării a treia să voteze, cu majoritate, că regele trebuia să fie rugat să întrunească pe supușii săi în religia catolică, prin toate mijloacele permise și legitime — însă fără războiu. Dar această îndulcire a formei n'a mai avut nici un efect. Ceeace se cerea în definitiv era suprimarea protestantismului, și rezultatul a fost isbucnirea celui de al șeaselea războiu religios, din 1576—77.

Cât de sălbatice erau aceste războaie, ne e greu să ne facem o idee astăzi. Atât catolicii, cât și protestanții se întreceau în grozăvii, în masacre și schinguiri, în devastări și vandalisme, — în afară de luptele propriu zise. Când dar Bodin vorbea în prefața cărții sale de „barbaria pricinuită de războaiele religioase" — nu făcea o simplă figură de stil. Franța dase înapoi cu sute de ani. Moravurile deveniseră extrem de sângeroase, disprețul pentru vieața omenească ajunsese la culme; măcelurile din ziua sfântului Bartolomeu și din cele următoare, care isbucniseră în plină pace, care n'aveau dar nici măcar scuza furiei bestiale, ce se deslănțuia în oameni pe câmpurile de luptă, o dovedeau în deajuns. Din această cauză nimeni nu mai era sigur de vieața și averea sa, — nu numai în călătorie, pe drumuri singuratice și depărtate, dar nici chiar acasă, în orașele cele mai mari și mai bine păzite. Mulți nobili întrețineau bande militare, adevărate regimente, care să-i apere la nevoe, și mulți burghezi purtau, pe față sau pé ascuns felurite arme.

Pe de altă parte, țara era amenințată să fie sfâșiată definitiv în două jumătăți. Despărțirea protestanților de catolici nu era numai bisericească, ci săpase între ei o prăpastie și din punctul de vedere politic. Protestanții se constituiseră într'un fel de republică federativă, împărțită în provincii, cu șefi militari care percepeau impozite și întreținеau armate.

Catolicii la rândul lor, după edictul din Beaulieu, alcătuiseră „Liga sfântă", care avea armata ei ,care dispunea de cetăţi întărite, care trata în numele ei propriu cu regele Spaniei Filip al II-lea, care constituia cu alte cuvinte, ca şi uniunea protestantă, un stat în stat. Intre aceste două puteri, autoritatea regală, micşorată şi umilită, era aproape incapabilă să mai guverneze.

Iacă dar ce vedea Bodin în jurul său : o stare de răsboiu aproape permanentă, o sălbăticire generală a moravurilor, o sărăcie cumplită, — o ţară sfâşiată de facţiuni, cufundată în cea mai de plâns anarhie şi slăbită în deajuns spre a fi în primejdie să fie anexată de puterile vecine, care se amestecau necontenit în luptele ei interne şi nu aşteptau decât momentul favorabil ca să şi-o împartă. In aceste împrejurări, scăparea i se părea lui Bodin că nu putea veni decât dela întărirea autorităţii regale. Deasupra partidelor care nu se puteau înţelege, deasupra facţiunilor care se urau de moarte, regele singur putea să încerce din nou unirea, putea să împace pe toţi prin concesii înţelepte, să-i întoarcă pe toţi împotriva străinilor ce stau la pândă, şi să redea în sfârşit ţării liniştea internă şi siguranţa externă. Era tocmai ceeace avea să facă, douăzeci de ani mai târziu, Henric al IV-lea. Dar pentru ca o asemenea operă să fie posibilă, puterea regală trebuia susţinută şi întărită, — şi fiindcă „nu-i sta în putinţă" s'o facă din punct de vedere practic, Bodin a vrut s'o facă cel puţin din punct de vedere teoretic, publicând tractatul său despre republică.

Cum ne-o arată şi titlul, tractatul despre republică e împărţit în şease părţi. In cea dintâi autorul studiază statul — sau, cum zice el, cu termenul antic, „republica" — în general, şi cercetează condiţiile existenţei sale. In partea a doua, cercetează diferitele forme pe care le poate lua şi pe care le-a luat de fapt, în istorie, statul, — examinează adică diferitele forme de guvernământ. In partea a treia studiază diferitele organe ale statului şi raporturile dintre ele, — adunările deliberative, magistratura, administraţia, comunele şi corporaţiile. In partea a patra caută cauzele măririi şi decadenţei statelor ; în partea a cincea, trece în revistă mijloacele lor de apărare în afară şi în lăuntru (armata, diplomaţia şi răsboiul) ; în partea a şasea, în sfârşit, examinează vieaţa economică a statului, comerţul şi industria, monetele şi impozitele.

Cea dintâiu întrebare, pe care şi-o pune Bodin, este, care

e scopul statului, care e ținta către care trebue să tindă desfășurarea vieții lui și care e prin urmare principiul suprem din care trebue să decurgă toate instituțiile ce-l alcătuesc? Unii autori au zis, că scopul statului este interesul cetățenilor sau fericirea lor. Dar această determinare este insuficientă. Căci un stat poate să se silească din toate puterile să asigure interesele cetățenilor săi sau să-i facă fericiți, și să nu isbutească totuși, dacă mijloacele de care se slujește sunt rele sau nedrepte. Pe asemenea căi, un stat își pierde prietenii, își înmulțește dușmanii și atrage asupră-și toate calamitățile. Scopul statului trebue să fie dar, să realizeze, înlăuntrul granițelor sale și dincolo de ele, binele și dreptatea. Firește însă, că binele și dreptatea nu exclud interesele cetățenilor și fericirea lor; dimpotrivă, le garantează. Căci interesele oamenilor nu sunt respectate de toți decât numai atunci când se mențin în marginile dreptății, iar fericirea adevărată nu se poate întemeia decât numai pe virtute.

Scopul statului odată determinat, Bodin se întreabă mai departe, care este puterea care îl realizează. Această putere, zice el, care hotărăște și execută în ultimă instanță, este suveranitatea. Ca atare, ea nu cunoaște deasupră-i decât legile eterne ale justiției; toate celelalte legi sunt subt ea, fiindcă le face ea însăși. Căci legile, de care suveranitatea ar fi nevoită să asculte, fără să le fi făcut ea însăși, ar fi o uzurpare a drepturilor ei. Această putere supremă aparține statului întreg, nu este propriu vorbind de cât statul însuși, considerat ca un organism colectiv, ca o persoană morală. Guvernul, într'un stat, nu e tot una cu suveranitatea; nu e decât o delegație a ei. Această delegație de a exercita puterea suverană în numele statului, poate aparținea unei sau mai multor persoane, cu sau fără condiții și restricții, sau poate fi rezervată poporului întreg, — de unde diferitele forme de guvernământ.

In adevăr, autoritatea supremă poate rezida sau în mâinile unei singure persoane, în care caz avem o monarhie, sau în mâinile unei părți — așa zisei elite — a națiunii, în care caz avem o oligarhie aristocratică, sau poporul și-o rezervă întreagă, în care caz avem o democrație. Aceste trei forme de guvernământ nu pot exista, după Bodin, decât izolate, fiecare cu principiul ei deosebit. Credința unora, a celor vechi bunăoară, că cele mai bune forme de guvernământ ar fi cele mixte, în care adică principiul monarhic, cel aristocratic și cel democratic

s'ar amesteca, spre a alcătui împreună constituţia statului, este greşită. Aceste trei principii nu se pot împăca. Căci nu poate exista într'o ţară decât un singur stăpân : cel care comandă, făcând legile. Toţi ceilalţi trebue să i se supună. Când sunt într'o ţară mai mulţi stăpâni, în mod fatal se nasc între ei conflicte. E în natura stăpânului să nu vrea să fie supus, şi fiecare din stăpânii unei ţări, comandând celorlaţi fără să li să supună, rezultatul este, că se fac legi, care nu sunt respectate, că se dau porunci care nu sunt executate, şi vieaţa statului devine anarhică. In toate monarhiile bunăoară, care acordau aristocraţiei o parte din suveranitate, alături de rege, au fost vecinic conflicte între aceste două elemente, până când, după lupte uneori sângeroase, sau o parte sau alta a fost ingenunchiată, până când statul a devenit adică sau o monarhie absolută sau o oligarhie sadea. Ţot aşa monarhiile sau oligarhiile, a căror constituţie acordă o parte din suveranitate poporului, sfârşesc prin a deveni democraţii curate ; poporul devine din ce în ce mai puternic, fiindcă sileşte pe cei pe care i-a ales ca să-l guverneze, să-i facă toate gusturile şi să-i linguşească toate slăbiciunile.

Istoria ne arată că, de fapt, formele mixte de guvernământ au fost iluzorii. Statul spartan bunăoară, aşa cum fusese organizat de Licurg, părea a da satisfacţie tuturor claselor sociale, acordând fiecăreia o parte de suveranitate. De fapt organizarea sa erea democratică, de vreme ce poporul avea puterea să anuleze hotărîrile senatului ; iar regii nu erau decât nişte magistraţi, care trebuiau să asculte şi de efori şi de senat. Se vede limpede de aci, că în orice stat trebue să fie cineva care să hotărască în ultimă instanţă. Când acela este poporul, statul e democratic ; când e aristocraţia, statul e oligarhic ; când e regele, statul e monarhic.

Aceste trei forme de guvernământ sunt dar ireductibile. Ele se aseamănă uneori prin actele lor. Un guvern monarhic, bunăoară, poate să facă acte democratice, — să aibă o deosebită luare aminte pentru nevoile poporului, să-i dea chiar drepturi egale cu aristocraţia, desfiinţând privilegiile ei, să admită în jurul suveranului, ca slujitori ai tronului, oameni ieşiţi din masele populare, cu singura condiţie a capacităţii lor. Şi totuşi, statul nu devine prin aceasta democratic. Statul rămâne o monarhie absolută, dacă cel ce hotăreşte în ultimă instanţă, cel

ce conduce singur toate afacerile, făcând legile și aplicându-le, este regele.

Dacă dar cele trei forme de guvernământ se pot asemăna uneori prin actele lor, aceasta nu însemnează că principiile lor se confundă. Aceste principii rămân deosebite, — și ireductibile. Așa fiind, știința politică trebue să le studieze pe fiecare în parte, să cerceteze foloasele și neajunsurile lor, ca să poată ajunge, pe această cale, să ne arate care este cea mai bună formă de guvernământ.

Să începem cu democrația. Principiul ei fundamental este egalitatea. La prima vedere s'ar părea că acest principiu e luat deadreptul din natură, și că prin urmare, fiind conformă cu natura, democrația e cea mai bună formă de guvernământ. „După cum natura, zice Bodin însuși, n'a împărțit bogățiile, situațiile, onorurile unora mai mult decât altora, tot așa democrația (l'Estat populaire) tinde la această țintă, de a egala pe toți oamenii ; ceeace nu se poate face decât egalând averile, onorurile și drepturile, acordându-le adică tuturor, fără privilegii sau prerogative“ [1]). Această aparență însă e înșelătoare. In realitate, principiul egalității e contrariu legilor eterne ale justiției și intereselor naturale ale statului. In adevăr, justiția cere ca averea, cinstea, puterea sau influența în stat, să nu fie împărțite la toți deopotrivă, ci atribuite fiecăruia după meritele sale, după priceperea, râvna și munca sa. Numai atunci oamenii ar putea să aibă drepturi egale în stat, când ar avea merite egale, — și prin urmare când ar avea facultăți sufletești și trupești egale. Cine nu vede însă, ce mari deosebiri există între oameni, din toate punctele de vedere ? Natura n'a făcut pe toți oamenii la fel. Ca și sănătatea și frumusețea, puterea de muncă, inteligența, bunătatea, cinstea, se deosebesc dela om la om prin mii și mii de nuanțe. Și în cazurile extreme, deosebirile sunt așa de mari, în cât, zice Bodin, ridică pe unii oameni în rândul îngerilor și coboară pe alții în rândul dobitoacelor.

Dacă am încerca să acoperim această inegalitate naturală dintre oameni cu o egalitate artificială, creată de legi, am comite cea mai mare dintre nedreptăți, fiindcă am da unora mai mult și altora mai puțin decât li se cuvine. Iar această nedreptate ar fi foarte vătămătoare intereselor statului. Căci dacă

1) Liv. VI, ch. IV.

nu se mai face nici o deosebire între omul bun şi cel rău, între omul învăţat şi cel ignorant, între omul muncitor şi cel leneş, între omul care se gândeşte la interesele statului şi cel ce nu se gândeşte decât la plăcerile lui, — atunci se ia cetăţenilor orice prilej şi orice motiv de emulaţie. Nimeni nu se va mai strădui să cultive în sine calităţile, de care atârnă buna stare a popoarelor şi care fac puterea şi mărirea statelor. Iacă de ce democraţia adevărată nu s'a putut niciodată realiza. Căci nu s'a putut realiza nici odată egalitatea absolută, pe care o presupune ea şi care e contrară naturii. Iar dacă o asemenea egalitate s'ar înfăptui undeva, ea ar duce cu siguranţă la ruină poporul care ar accepta-o.

Organizarea oligarhică a statului e o formă intermediară de guvernământ care nu posedă foloasele, nici ale democraţiei, nici ale monarhiei, dar împreunează în sine defectele şi ale uneia şi ale alteia. Pentru popor, oligarhia aristocratică e o tiranie cu mai multe capete. Când e vorba însă să aibă un stăpân, poporul preferă să aibă unul singur, — şi are dreptate. Căci tiranul e în mod fatal înclinat să abuzeze de puterea sa. Şi, când sunt mai mulţi tirani care abuzează de puterea lor, abuzurile devin prea numeroase, deşteaptă prea multă ură şi îndeamnă cu prea multă putere la răsbunare, adică la conspiraţii şi revoluţii. Pe de altă parte, guvernul oligarhic este, faţă de aristocraţia care l-a ales, ca un guvern republican faţă de popor : fiecare doreşte să intre într'însul, ca să poruncească egalilor săi şi să fie astfel mai mare decât ei. De unde, competiţii, rivalităţi, intrigi, lipsă de respect şi de supunere, — cu un cuvânt anarhie. Iacă de ce republicele aristocratice sunt aşa de puţin stabile şi au o vieaţă aşa de frământată. Istoria republicelor italiene, zice Bodin, ne-o dovedeşte îndeajuns.

Să trecem în fine la organizarea monarhică a statului. După Bodin monarhiile sunt de trei feluri : tirania, în care cetăţenii sunt sclavii suveranului, iar averile lor formează patrimoniul lui, în care nu există altă lege decât bunul plac al despotului, ca la vechile popoare orientale ; monarhiile feudale, eşite din cuceriri, în care cetăţenii sunt încă servii suveranului şi pământurile lor sunt încă proprietatea lui, dar în care legile încep să ia locul bunului său plac arbitrar : şi în sfârşit monarhia regală sau legitimă, în care cetăţenii sunt supuşii regelui, numai fiindcă au nevoe de un conducă-

tor,[1]) și ascultă de legile lui, fiindcă el însuși ascultă de legile naturii. Din aceste trei forme de monarhie, cea dintâi, tirania, e o fantomă a trecutului, care nu ne poate insipira decât groază, dar care din fericire a încetat de mult să mai fie o realitate, — la popoarele europene. Cea de a doua, monarhia feudală, deși mai trăește încă, mai mult sau mai puțin atenuată, e o formă de transiție, destinată să dispară de asemenea. Monarhia adevărată, monarhia viitorului, e cea regală sau legitimă.

Care este însă originea suveranității în această formă de guvernământ? Această întrebare ne pune în fața unei dificultăți. Dacă cetățenii se supun suveranului, în monarhia legitimă, numai fiindcă au nevoe de un conducător, ar fi natural, ca ei să-și aleagă singuri conducătorul, printre oamenii cei mai capabili. In acest caz însă, suveranitatea ar aparține poporului și regele n'ar exercita-o decât prin delegație, ca mandatar al națiunii. Pentru Bodin însă, suveranitatea pe care o exercită monarhul nu e un mandat, limitat și revocabil, ci un „dar" făcut odată pentru totdeauna și fără nici o condiție. Cum zice el însuși, când vorbește de originea suveranității în general: „Poporul sau seniorii unei republici pot să dăruiască cuiva, pur și simplu, puterea suverană și perpetuă, ca să dispună de tot statul, după bunul său plac, și să o lase apoi cui va crede de cuviință, întocmai ca un propriear care poate dărui lucrul său pur și simplu, fără altă cauză decât libertatea sa; aceasta e adevărata donație, care nu mai primește nici o condiție, odată făcută și desăvârșită, pe când celelalte donații, care sunt supuse la sarcini și condiții, nu sunt adevărate donații. De aceea suveranitatea dăruită unui principe cu anumite sarcini și condiții, nu e adevărată suveranitate"[2]). Așa bunăoară, un dictator, ca cei pe care îi întâlnim în istoria romanilor, avea puterea absolută să dispună de tot în stat, după cum credea de cuviință; și totuși nu era suveran. El nu era decât un mandatar al poporului, care îi da însărcinarea să sfârșească un războiu, sau să înăbușească o răscoală, sau să reformeze statul, — delegându-i și puterile necesare pentru acest scop, pe un timp determinat. „Suveranitatea însă, zice Bodin, nu e mărginită nici la un anumit scop, nici la anumite condiții, nici la un anumit timp... Poporul nu-și înstreinează suveranitatea,

1) De unde și numele de monarhie „regală" dela „regere" — a conduce, a guverna.
2) De la republique, l. I, c. VIII.

când însărcinează pe unul sau mai mulţi locotenenţi cu exerciţiul puterii absolute, pe un timp mărginit: aceştia rămân răspunzători faţă de popor; ceea ce nu se întâmplă cu principele suveran, care nu e răspunzător decât lui Dumnezeu“ [1]).

Suveranitatea principelui, în monarhii, nu e deci un mandat, ci un dar. Când îi dărueşte suveranitatea, poporul renunţă la ea, odată pentru totdeauna, fără nici o condiţie şi fără să mai aibă vreodată putinţa s'o ia înapoi, precum nu mai are cineva putinţa să ia înapoi lucrul pe care l-a dăruit odată pur şi simplu, fără nici o rezervă. Vom vedea, în capitolul următor, modul cum critică juristul german Althusius această concepţie a suveranităţii. Până atunci, să-i urmărim consecinţele, aşa cum le formulează Bodin.

Dacă suveranitatea e un dar necondiţionat, atunci suveranul nu mai e supus nimănui, nici poporului, nici seniorilor, nici legilor făcute de ei. Dimpotrivă, el face legi pentru toţi şi porunceşte tutulor. Aşa de mare e puterea lui, încât nu e mărginită nici măcar de legile făcute de el însuşi. E principiul suprem al absolutismului, pe care cei vechi îl exprimau în formula: „princeps legibus solutus“. Suveranul nu e legat de nici o lege, nici chiar de ale sale proprii. O dovadă a acestei puteri nemărginite trebue s'o vedem, zice Bodin, în cuvintele cu care se încheie edictele şi ordonanţele regilor francezi: „car tel est notre bon plaisir“. Aceste cuvinte au de scop să amintească supuşilor, că legile făcute de suveran, deşi sunt motivate de interesul statului, nu-i sunt totuşi impuse de nimic şi nu atârnă decât de libera sa voinţă.

Cu toate acestea, suveranitatea absolută a monarhului nu exclude electivitatea sa. Când poporul a dăruit pentru prima oară puterea sa suverană unui principe, este evident că n'a încredinţat-o oricui, că a făcut o alegere printre cei ce o puteau exercita. Dacă apoi cel ales a avut copii, suveranitatea le-a revenit, la moartea lui, cu drept de moştenire. Când însă suveranul n'are copii, poate să aleagă el însuşi pe cineva, căruia să-i transmită suveranitatea, cum făceau împăraţii romani. Iar în cazul când suveranul, nici n'are copii care să-l moştenească, nici n'a ales pe nimeni care să-i urmeze, poporul trebue să aleagă din nou. Sunt chiar popoare, care şi-au rezervat acest drept în mod permanent, care aleg pe noul suveran, chiar

1) Ibid., l. I, c. VIII.

când predecesorul lui avea moștenitor. Așa bunăoară în Bohemia, în Polonia, în Danemarca, și în alte țări.

Bodin preferă totuși monarhia ereditară — cu dreptul de alegere pentru suveran în cazul când n'are moștenitori direcți — și adaugă că înțelepciunea popoarelor a ajuns de asemenea și în mod firesc la această preferință. „Descoperind de timpuriu și convingându-se cu vremea că monarhiile sunt mai sigure, mai utile și mai durabile decât democrațiile și aristocrațiile, și că aceste avantagii le posedă mai ales, printre monarhii, acelea care sunt întemeiate de dreptul succesiunii..., popoarele au admis mai pretutindeni monarhiile succesive, sau, temându-se de moartea suveranului fără moștenitori, i-au dat sfatul să-și aleagă singur un urmaș“ [1]). Bodin preferă dar monarhia ereditară celei elective, — nu fiindcă n'ar voi să recunoască poporului dreptul de a-și alege suveranul, dar fiindcă nu-l crede oportun. Căci suveranitatea absolută a regelui nu e, pentru Bodin, o proprietate naturală sau un atribut supranatural al persoanei sale, ci o putere civică necesară pentru siguranța și fericirea supușilor. Vorbind despre cei ce au avut, înaintea lui, aceeași părere, Bodin zice: „Nu pentru plăcerea suveranului au scris ei astfel, ci pentru siguranța și fericirea supușilor“ [2]).

Cu toate acestea, timpul în care trăia Bodin îi impune convingerea că alegerea suveranului n'ar da rezultate bune. Intr'o țară cel puțin ca Franța, sfâșiată de lupte religioase, și în care seniorii feudali erau încă prea puternici, dreptul ereditar singur putea să dea suveranității regale autoritatea de care avea nevoe și pe care n'ar fi avut-o altfel. Pornind de aci, Bodin crede că în toate țările, chiar și în împrejurări mai favorabile decât cele din Franța, transmisiunea ereditară a suveranității e preferabilă alegerii, fiindcă îi mărește prestigiul și autoritatea. E mai bine ca suveranul să nu înceapă prin a fi un cetățean ca toți ceilalți și ca persoana lui să nu fie supusă criticilor și discuțiilor pe care le provoacă în mod fatal o alegere.

Că totuși, drepturile poporului îl preocupă necontenit pe Bodin, ne-o dovedesc datoriile pe care le impune el suveranității. Regele trebue să respecte în mod absolut persoana și averea supușilor săi. De unde rezultă că el nu poate decreta singur recrutarea armatei și perceperea impozitelor. Numai statele generale, adică adunarea poporului, are dreptul să

1) Ibid., l. IV. c. I.
2) Liv. VI, ch. IV.

fixeze numărul recruţilor şi cantitatea impozitelor. O monarhie însă, în care armata şi impozitele atârnă de popor, nu mai e o monarhie absolută de cât cu numele, sau în teorie, prin unitatea şi indivizibilitatea suveranităţii.

Alte caractere ale organizării monarhiei legitime, pe care ne-o propune ca model, ne arată că Bodin se îndreaptă, de fapt, către monarhia constituţională, pe care aveau s'o preconizeze cugetătorii politici ai veacului al XVIII-lea. Alături de statele generale, adică de adunarea poporului, care are să susţină interesele naţiunii în faţa coroanei, regele mai are pe lângă sine un consiliu compus din oamenii cei mai însemnaţi din stat prin ştiinţa lor, prin caracterul lor şi prin serviciile pe care le-au adus deja statului. Acest consiliu, care poartă numele de senat, e dator să lumineze pe suverani asupra afacerilor statului, chiar când nu e consultat. Ce e drept, regele nu e obligat să ţină seamă de părerea senatului ; căci o asemenea obligaţie ar constitui o ştirbire a suveranităţii sale. Dar, de fapt, ştiind că decretele pe care le-ar da împotriva părerilor senatului, riscă să nemulţumească poporul, să fie dispreţuite sau batjocorite de el, regele ar fi mai prudent în hotărîrile sale şi mersul afacerilor publice nu ar putea decât să câştige.

Bodin merge şi mai departe cu îngrădirile de care înconjoară suveranitatea absolută, unică şi indivizibilă, a regelui. El dă magistraţilor şi funcţionarilor publici dreptul — nu de a se opune hotărîrilor regelui — dar de a nu le executa, când li se par nedrepte sau contrare legilor. Protestarea lor trebue să fie însă demnă şi legală ; ei trebue să declare pur şi simplu că conştiinţa lor nu le permite să execute o hotărîre ce li se pare nedreaptă, şi să demisioneze. Regele, firește, poate să numească imediat alţi funcţionari care să-i execute ordinele, dar prestigiul său în faţa poporului ar fi atins, şi un rege prudent ar căuta, în propriul său interes, să evite asmenea scăderi.

III.

Această formă de guvernământ însă — monarhia regală sau legitimă — care în principiu i se pare lui Bodin că este cea mai bună, nu se poate aplica pretutindeni în acelaş mod. Structura ei trebue să varieze, mai mult sau mai puţin, la diferitele popoare, după moravurile lor, după tradiţiile lor, după clima în

care trăesc și după configurația teritoriului pe care îl ocupă. Căci Bodin, precum am văzut mai sus, când am vorbit de prima sa lucrare „Methodus ad facilem historiarum cognitionem", crede că împrejurările fizice, climaterice și orografice, au o mare influență asupra caracterului națiunilor. Această idee, a cărei origină se caută de regulă în operele lui Montesquieu, se găsește în germene la Hippocrat, e utilizată în treacăt de Aristotel și e desvoltată pentru prima oară în mod consecvent de Bodin. Montesquieu în Franța, Vico în Italia, Herder în Germania și Buckle în Anglia au călcat, fie de-a dreptul, fie prin mijlocirea altora, pe drumul tras de el.

Bodin împarte popoarele, după latitudinea la care trăesc, în trei mari categorii: popoarele dela sud, cele dela nord și cele din regiunile temperate. Cele dintâi au mai multă inteligență decât putere; trăind în mijlocul unei naturi care, prin temperatura ei excesivă, le face munca fizică anevoioasă, iar prin măreția ei le predispune la visuri, care slăbește dar musculatura și le excită creerul, aceste popoare duc o viață contemplativă și, cu o civilizație rafinată, au un regim social de castă și un regim politic de despotism. Și în adevăr, popoarele orientale ne-au dat religia și filosofia pe de o parte și monarhiile tiranice pe de alta.

Popoarele nordice au mai multă putere decât inteligență. Trăind într'o natură care îndeamnă la muncă, fiindcă frigul face mișcarea indispensabilă, care produce o viață vegetativă intensă, fiindcă predispune la mâncare și băutură îmbelșugată, dar care nu ajută în deosebi desvoltarea creerului, tocmai fiindcă favorizează prea mult desvoltarea corpului, popoarele nordice duc o viață activă, turbulentă, mănuesc cu pasiune armele, slujesc bucuros în armată, prețuesc mult libertatea, și, cu o civilizație rudimentară, au ca regim politic monarhia militară electivă. Aceste popoare ne-au dat marile invaziuni armate.

In regiunile temperate, în sfârșit, inteligența și puterea se cumpănesc în proporții, care fac posibilă o desvoltare mai înaltă în toate direcțiile. Clima face deopotrivă posibilă munca fizică și cea intelectuală. La aceste popoare, viața e tot așa de activă ca la popoarele nordice, dar nu se mai întemeiază pe forță, ci pe inteligență, — adică, în ceeace privește raporturile dintre oameni, pe legile justiției și pe principiile morale. La aceste popoare apar științele și artele vieții sociale: ju-

risprudenţa, politica şi elocvenţa. Regimul politic al acestor popoare e monarhia legitimă, monarhia înaintată, în care suveranul nu e stăpânul, ci conducătorul supuşilor săi, şi în care pe deasupra suveranului domnesc legile naturii.

Că puterea fizică şi virtutea militară cresc dela sud către nord, ne-o poate dovedi, după Bodin, faptul că niciodată popoarele meridioniale nu au putut învinge popoarele septentrionale cu care au venit în conflict. Perşii nu au putut învinge pe Greci, Carthaginesii n'au putut învinge pe Romani, Romanii n'au putut învinge pe Germani şi celelalte popoare nordice, — şi în cele din urmă aceste popoare nordice au pus capăt imperiului roman, atât celui de apus cât şi celui de răsărit. Interesant e aci de relevat faptul, că Bodin consideră pe Turci, care au pus capăt imperiului bizantin, ca popor nordic, — şi adaugă că la rândul lor Turcii sunt ameninţaţi de un alt popor nordic —„Moscoviţii". Ca printr'o intuiţie genială, Bodin prevedea parcă, în 1577, lunga serie de conflicte ce avea să urmeze în curând între Ruşi şi Turci.

Că inteligenţa creşte dela nord către sud, ne-o dovedeşte, zice Bodin, faptul că popoarele sudice au o diplomaţie mai bună decât cele nordice. Spaniolii bunăoară (Bodin vorbea firesţe de timpul său) sunt mai buni diplomaţi decât Italienii, Italienii sunt mai buni diplomaţi decât Francezii, iar Francezii sunt mai buni diplomaţi decât Englezii.

Până şi în moravurile popoarelor se poate urmări influenţa climei. Popoarele sudice, având o vieaţă mai uşoară şi o imaginaţie mai vie, din pricina naturii excesive şi bogate în care trăesc, sunt poligame ; popoarele nordice, având o vieaţă mai grea şi o imaginaţie mai obtuză, din cauza naturii neprielnice şi sărace în care trăesc, sunt monogame. Tot aşa, cu imaginaţia lor exaltată, popoarele sudice dau justiţiei un colorit mistic : la ele judecătorii sunt preoţi. Popoarele nordice, dimpotrivă, subordonează justiţia forţei : la ele se face judecata cu armele ; dela aceste popoare ne-a venit obiceiul duelurilor judiciare.

Toată această parte din opera lui Bodin este interesantă şi bogată în amănunte sugestive, pe care însă cadrul lucrării noastre ne împiedecă să le urmărim prea departe. Tot aşa de interesante sunt şi celelalte părţi din opera sa, în care cercetează, cum trebue organizată justiţia în stat, cum trebuesc distribuite impozitele, cum trebuesc întocmite comunele, şi aşa mai de-

parte. Aceste părți sunt mai ales bogate în idei moderne. Intr'însele găsim bunăoară ideia impozitului proporțional cu venitul. Dar aceste amănunte, ne mai având o valoare teoretică generală nu-și mai au locul în istoria filosofiei și trebuesc lăsate pe seama istoriei științelor politice și economice.

IV.

In sfârșit, puterea regală odată întărită, Bodin credea că o altă reformă mai era indispensabilă pentru asigurarea statului împotriva primejdiilor ce-l amenințau, — și anume înlăturarea luptelor religioase prin decretarea libertății de conștiință și prin răspândirea largă a spiritului de toleranță. Această reformă, partidul „politicilor" în frunte cu cancelarul Michel de l'Hôpital o ceruse de mult. Argumentele lui Bodin sunt însă deosebite. El stabilește mai întâi principiul că religia este indispensabilă statelor: „chiar și ateii sunt de acord că nu e nimic care să păstreze mai bine statele ca religia, care este temelia de căpetenie a puterii monarhilor, a păzirii legilor, a ascultării supușilor, a respectării magistraților, a temerii de a face rău și a priteniei pentru toți..."[1]). Așa fiind, guvernul fiecărui stat trebue să tindă să păstreze intactă credința fiecărui cetățean, ferind-o de tot ce o poate slăbi. Nimic însă nu împinge mai mult la îndoială decât discuțiile confesionale, mai ales când se desfășoară cu violență și cu dușmănie, slujindu-se de batjocură și de insultă. Cum zice Bodin însuși: „toate lucrurile ce încep să fie discutate sunt prin aceasta chiar puse la îndoială..., mai ales că nu există lucru, ori cât ar fi de limpede și de sigur, care să nu fie întunecat și sdruncinat de controverse". Autoritatea politică trebue dar să vegheze ca religia „să nu fie disprețuită sau pusă la îndoială prin necontenite discuții; căci de acest punct atârnă ruina republicilor"[2]).

Când dar există într'un stat mai multe confesiuni, cel mai cuminte lucru e ca fiecare cetățean să fie lăsat să creadă în pace, să creadă cu tărie, în felul său. Va fi desigur un cetățean mai bun, decât dacă i-am slăbi credința pe care o avea, discutând-o și batjocorind-o, — fără să-i putem da în schimb alta, de vreme ce credința care ni se pare nouă bună și adevărată, coreligionarii lui o discută și o batjocoresc de aseme-

1) De la république, l. IV, c. VII.
2) Ibidem.

nea. Mai ales nu e bine să se întrebuinţeze forţa în lucrurile acestea. Cu mare dreptate zicea Theodoric, regele Goţilor: „religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur credere invitus.“ — „Dacă dar, zice Bodin, un principe, care creded că religia sa e cea adevărată, vrea să atragă la ea pe supuşii săi divizaţi în secte şi facţiuni, nu trebue să recurgă la forţă; căci voinţa oamenilor cu cât e mai siluită, cu atât e mai îndărătnică; ci, dând exemplul unei pietăţi curate şi unei devoţiuni adânci pentru religia sa, principele va putea să întoarcă spre ea inimele supuşilor săi, fără nici o violenţă“. Iar dacă va împiedeca liberul exerciţiu al cultului cetăţenilor de altă credinţă, atunci „se va întâmpla că cei care sunt frustraţi de exerciţiul religiei lor şi care sunt desgustaţi de celelalte, vor deveni cu totul atei, şi, pierzând frica de Dumnezeu, vor călca în picioare şi legi şi magistraţi, şi se vor deda la tot felul de nelegiuiri şi răutăţi...“ [1]). Când dar nu se poate stabili într'un stat o singură religie, pe căile pacinice şi legitime, oamenii politici trebue să ştie că nu servesc statul ci îl ruinează dacă, recurgând la forţă, ar încerca să suprime pur şi simplu confesiunile sau sectele disidente. E adevărat, că nu e nimic mai rău, şi mai primejdios decât ca cetăţenii unui stat să aibă păreri diferite, fie în ceeace priveşte constituţia lui, fie în ceeace priveşte religia lui, fie în ceeace priveşte legile şi obiceiurile. Când însă aceasta se întâmplă, interesul statului cere ca suveranul să intervină între partide şi facţiuni, şi, cu blândeţe şi moderaţie, dar totuşi cu tăria pe care i-o dă autoritatea sa supremă, să le silească a-şi face concesiuni reciproce şi a trăi alături în pace şi armonie.

Dacă în tractatul despre republică Bodin susţine principiul toleranţei religioase cu motive de ordin practic, punând înainte numai interesul bineînţeles al statului, — într'o altă lucrare a sa, în vestitul „Colloquium heptaplomeres“, se ridică la motive de ordin teoretic, arătând că deşi toate religiile sunt criticabile, se găseşte totuşi în fiecare un grăunte de adevăr, şi ajunge la concluzia că, toate fiind utile, de vreme ce satisfac nevoile sufleteşti ale celor ce cred într'însele, tre-

1) De la république, l. IV, c. VII.

2) Afară de opera, citată mai sus, a lui Baudrillart, Jean Bodin, Paris 1858, alte lucrări de consultat asupra lui Bodin: N. Planchenault, Etudes sur Jean Bodin, Angers, 1858; E. de Bartheélemy, Etudes sur J.

buiesc respectate, iar cultul lor trebuie să rămână liber. Această lucrare, cum o arată și titlul, are forma unei „convorbiri" între oameni cu credințe religioase și cu păreri filosofice diferite, care se adună, la Veneția, în casa unui patrician bogat și doritor de a se instrui, spre a discuta împreună problemele superioare ale naturii și ale vieții. Coroni, patricianul venețian, profitând de prezența în cetatea dogilor a șease străini învățați, care, atrași de faima ei, veniseră s'o viziteze, i-a invitat la sine, i-a găzduit în locuința sa somptuoasă, și le-a oferit în fiecare seară câte un „banchet", în înțelesul platonic al cuvântului, spre a-și verifica reciproc ideile, lămurindu-le, în discuții libere și amicale. Cei șease străini erau: doi reprezentanți ai filosofiei, Senamus, un adept al epicureismului și Toralba, un partizan al neoplatonismului, și patru reprezentanți ai religiilor pozitive, Salomon Bar Cassi, un evreu, Octavio Fagnola, un creștin renegat care îmbrățișase mahometanismul, Frederic de Podonia, un protestant luteran, și Anton Curtius, un protestant care urma pe Zwingli.

O introducere arăta mai întâi modul cum începuseră discuțiile dintre ei, pornind dela povestirea unei furtuni violente, în care era să piară corabia cu care venise Antonio Fagnola, musulmanul, și care, pretindea el, fusese deslănțuită de o influență supranaturală. Pe acea corabie se găsea un negustor ignorant și imprudent, care luase din Egipt, spre a o vinde vreunuia din muzeele occidentale, o „mumie", scoasă dintr'un mormânt străvechiu, deschis de un arheolog. Spiritul mortului, căruia i se turburase odihna multimilenară și i se răpise adăpostul ritual, căutase a se răsbuna, provocând acea furtună. Și numai rugăciunile fierbinți, aduse de toți călătorii divinităților în care credeau, îi putuseră scăpa de un naufragiu. Senamus, filosoful epicureu, care, potrivit cu principiile școalei sale, nu admitea realitatea influențelor supranaturale asupra mecanismului fenomenelor naturii, a pus la îndoială adevărul „ipotezei" făcute de Fagnola. Discuția a început astfel pe tema existenței spiritelor, și, în general, a agenților supranaturali, — de unde s'a ajuns la existența divinităților în care credeau religiile pozitive, a naturii și atribute-

Bodin, Paris, 1876; E .Hancke, Bodin, eine Studie über den Begriff der Souveränität. Breslau, 1896; E. Fournot, Bodin prédécesseur de Montesquieu, Paris 1896; Max Landmann, Geschichte des Souveränitätsbegriffs von Bodin bis Rousseau, 1896. Această din urmă lucrare trebue consultată și pentru cugetătorii politici pe care îi vom studia în capitolele următoare.

lor lor. Această din urmă temă de discuţii era cu atât mai arzătoare, cu cât fiecare din religiile pozitive pretindea că era în posesiunea exclusivă a adevărului, şi combătea cu violenţă pe celelalte, tinzând chiar la suprimarea lor. Pe lângă cei patru reprezentanţi ai religiilor pozitive, pe care i-am citat mai sus, — Salomon Bar Cassi, evreul, Octavio Fagnola, musulmanul, Frederic de Podonia, protestantul partizan al lui Luther şi Anton Curtius, protestant al lui Zwingli, mai lua parte la discuţii şi Coroni însuşi, patricianul veneţian, care era un catolic convins şi susţinea cu tărie punctul de vedere al bisericii romane, — cu tărie, dar nu fără politeţa aleasă, pe care i-o impunea calitatea sa de amfitrion. In sfârşit, aprinselor controverse le punea capăt Diego Toralba, filosoful neoplatonic, analizând, dintr'un punct de vedere mai înalt şi mai senin, concepţiile religioase ce se opuneau cu violenţă unele altora, şi arătând că toate erau în parte adevărate, dar în parte false, aşa în cât, în virtutea utilităţii lor relative, trebuiau privite, nu numai cu îngăduinţă, dar şi cu simpatie, necesare fiind pentru satisfacerea nevoilor sufleteşti ale celor ce nu se puteau ridica mai sus, la consideraţii propriu zis filosofice.

Din cuprinsul acestei lucrări a lui Bodin, criticele pe care şi le aduceau, unele altora, religiile pozitive nu mai pot interesa astăzi decât istoria comparată a dogmelor, din teologie. Intr'o istorie a mişcării filosofice din timpul Renaşterii, cum este cea de faţă, nu mai interesează decât punctul de vedere al filosofului neoplatonic, prin glasul căruia îşi expunea părerea autorul însuşi al faimosului „colocviu". Toralba credea că controversele religioase, la a căror desfăşurare asista, nu se puteau judeca — şi concilia — decât dintr'un punct de vedere mai înalt, ce nu putea fi decât acela al raţiunii. Căci oamenii n'aveau alt mijloc mai bun, ca să înţeleagă lumea, cu numeroasele şi variatele ei probleme, decât gândirea lor raţională Ea singură putea deosebi ceea ce era adevărat de ceea ce era fals, ceea ce era necesar şi durabil de ceea ce era inutil şi caduc în ideile ce se înfruntau atât de aprig în discuţiile dela banchetele lui Coroni. Şi, după această întroducere, Toralba căuta să vadă, printr'o analiză foarte simplă, ce indicaţii putea da, în această privinţă, raţiunea neprevenită şi obiectivă, călăuzită numai de legile nepărtinitoare ale logicei.

Raţiunea — începea el — arată tuturor oamenilor deopotrivă că, în lumea în care trăesc, orice lucru are o cauză, care

îi explică existența. Nimic, în adevăr, nu poate să apară într'însa fără ceva care să-i dea naștere. Iar acel „ceva" nu poate fi de cât o putere de acțiune, potrivită calitativ și proporțională cantitativ, cu ceea ce produce. Această constatare, atât de simplă și de elementară, se poate ilustra cu un exemplu familiar. Ori cât ar fi de mărginit, ca înzestrare intelectuală, nici un om, când vrea să-și facă o casă, nu așteaptă ca ea să se construiască singură, luând naștere dela sine, ci se adresează unui specialist priceput în această privință, însărcinându-l ca, prin munca lui și a meșteșugarilor de care mai are nevoie, să i-o clădească. Dacă dar fiecare lucru are o cauză, nu se poate ca totalitatea lor, adică universul, să nu fi avut de asemenea o cauză, care să-i fi dat naștere.

Această concluzie — continua Toralba — putea să pară, la prima vedere, că nu era necesară. Dacă fie care lucru, în parte, își are cauza lui, care îi explică îndeajuns existența, mai este oare nevoie de o altă cauză, care să explice existența totalității lor? Această îndoială însă putea fi înlăturată foarte ușor. In adevăr, nu era de explicat, în lume, numai existența lucrurilor particulare, ci și existența ordinei lor generale. Lucrurile ce alcătuiau lumea aveau între ele raporturi neschimbătoare, ce le împreunau, pe toate, într'o unitate armonică, în cadrul căreia aveau, nu numai poziții, dar și funcțiuni, riguros determinate, precum o dovedea desfășurarea invariabilă a fenomenelor naturii, — ca, bunăoară, mișcările regulate ale corpurilor cerești, sucesiunea regulată a anotimpurilor, pe pământ etc. Această unitate armonică însă nu putea fi produsă de nici unul din lucrurile particulare ce o alcătuiau. Ea nu putea fi produsă decât de o cauză generală, deosebită și independentă de fiecare din ele, și superioară în același timp, totalității lor, de vreme ce îi putea impune o ordine ce nu rezulta dela sine din acțiunea spontană a elementelor ei componente.

Intrebarea ce se ridica mai departe era: cum trebuia concepută acea cauză generală? Și răspunsul era: ca existând prin ea însăși. Ea nu putea fi produsă de o altă cauză, anterioară și superioară ei. Căci, atunci, acea altă cauză ar fi fost cauza adevărată a unității armonice a lumii, — și prin urmare a însuși faptului că există, care n'ar fi fost cu putință altfel. Fără ordinea desăvârșită, ce domnea în raporturile dintre diferitele el părți, lumea, presupunând că ar fi luat naștere, n'ar fi putut dura. Ideea însă că ea nu ajunsese a exista, — ori cum

ar fi luat naştere, — decât numai ca să se distrugă singură prin ciocnirile haotice dintre elementele ei componente, era absurdă. Gândirea rațională ducea astfel, în mod inevitabil, la concluzia că la originea universului a trebuit să stea o cauză care n'a fost numai ordonatoare, ci şi creatoare, care nu s'a mărginit adică numai să impună unei realități pe care ar fi găsit-o în ființă şi care ar fi fost haotică, o unitate armonică. O asemenea unitate nu se putea înfăptui decât atribuindu-se, dela început, fiecăruia din elementele componente ale realității presupuse calitățile şi proprietățile ce le erau indispensabile în acest scop. Iar o asemenea atribuire nu era cu putință decât nu mai printr'o anumită întocmire a lor, în vederea căreia trebuiau create pe deantregul, pentru ca să nu se producă conflicte între ceea ce ar fi fost ele înainte de intervenirea cauzei ordonatoare şi ceea ce ar fi trebuit să devină în unitatea armonică plănuită de ea. Cu asemenea conflicte structura universului n'ar fi putut fi decât haotică.

Nicio comparație nu era dar posibilă între cauza generală dela originea universului şi cauzele particulare din cuprinsul lui. In ipostaza ei inițială de cauză creatoare şi ordonatoare, ea trebuise să fie şi să rămână incomparabil superioară, față de tot ce a creat şi ordonat, — trebuise adică să fie de o cu totul altă natură decât „natura" căreia îi dase naştere. Aşa a ajuns gândirea rațională omenească să pună la originea lumii o cauză supra-naturală sau divină.

A ajuns însă cum? Prin propria ei putere? Intrucât făceau parte din lucrurile create, oamenii primiseră ca atribut special, care să-i distingă, gândirea lor rațională? Ea trebuise dar să fie întocmită aşa, încât să ajungă la o asemenea concepție. Intocmită şi — poate — ajutată. In adevăr, în toate religiile cunoscute exista ideea unei revelații divine, ce-i alcătuia temelia. Universalitatea acestei tradiții era o indicație că la originea ei trebuia să fi fost un fapt real. Indreptățirea acestei presupuneri se putea stabili fără greutate. Când crease şi ordonase lumea, cauza ei creatoare şi ordonatoare urmărise, desigur, un scop. Acel scop nu putea fi, desigur, decât binele. Iar pentru ca acel bine să poată deveni real, trebuia să ajungă a fi cunoscut şi prețuit. De aceea, cauza creatoare şi ordonatoare a pus în mijlocul lumii pe oameni, pentru ca, prin gândirea lor rațională, ea să poată ajunge a cunoaşte şi prețui binele ce i se făcuse. Fiindcă, însă, deşi era de origine divină,

mintea omenească n'ar fi ajuns poate singură să joace acest rol, cauza creatoare și ordonatoare, în bunătatea ei, i-a venit în ajutor, desvăluindu-i, printr'o revelație primitivă, făcută celui mai ales din reprezentanții omenirii de atunci, adevărul.

Acea revelație inițială s'a transmis apoi din generație în generație, luând la diferitele popoare, după locuri, timpuri și împrejurări, forme diferite. Așa se explicau deosebirile dintre religiile cunoscute, — deosebiri care erau destul de mari, — de și la temelia lor, a tuturor fără deosebire, se găsea concepția unitară a gândirii raționale omenești, că la originea lumii stase o cauză creatoare și ordonatoare unică, — concepție pe care o întărise revelația divină primitivă. Ca atare, religiile cunoscute cuprindeau toate, oricât păreau de diferite, o parte, o mare parte, de adevăr, și meritau, nu numai să fie lăsate a se manifesta, în deplină libertate, dar și să fie înconjurate cu respectul cuvenit. Așa pleda Bodin, prin glasul filosofului neoplatonic din dialogul său, pentru toleranța religioasă, care i se părea neapărat necesară pentru pacea spirituală a lumii și, prin urmare, pentru buna ei desvoltare.

V.

Cea mai discutată din lucrările lui Bodin, — nu atât de către contemporanii săi, cât de către cei ce i-au studiat astăzi ideile, — a fost cea intitulată „La démonomanie des sorciers". Printre cei din urmă, unii au mers până acolo încât au văzut într'însa o „tristă" încercare de a reabilita credințele superstițioase ale maselor populare în existența spiritelor rele și a posibilității ce aveau vrăjitorii de a utiliza puterile lor oculte [1]). Structura lucrării de care era vorba avea totuși o explicare destul de simplă. In activitatea intelectuală a lui Bodin predomina spiritul istoric. El căuta să se întemeieze, în tot ce gândea, pe fapte, pe care însă nu le putea lua decât numai într'o mică măsură din experiența prezentului; pe cele mai multe era silit să le ia din experiența trecutului, pe care o găsea înregistrată în istorie. Pentru aceia însă care, ca el, puneau mare preț, din acest punct de vedere, pe istorie, nici una din datele ei nu putea fi trecută cu vederea. O „tradiție", pe care o găsea înregistrată de istorie oricât ar fi fost de discutabilă prin complexul de cre-

1) Cuvântul citat e al lui Ad. Franck și se găsește în cartea sa „Réformateurs et publicistes", vol. I, p. 458.

dinţe pe care îl reprezenta, era un fapt, care trebuia constatat, cu toată obiectivitatea, şi explicat, cu toată grijea, în legătură cu locul, timpul şi împrejurările, în care luase naştere. Această atitudine principială a păstrat-o el, în chip firesc, şi în faţa credinţelor în existenţa spiritelor rele sau a „demonilor" şi în posibilitatea unora dintre oameni de a utiliza, prin meşteşuguri vrăjitoreşti, puterile lor oculte.

Ceea ce l-a impresionat mai întâi pe Bodin, când a fost vorba să constate întinderea credinţelor de acest fel, a fost universalitatea lor. Istoria i le arăta în fiinţă pretutindeni şi totdeauna, dela extremele limite ale Orientului până la extremele limite ale Occidentului, în antichitate, în evul mediu şi la începuturile timpurilor moderne, la toţi oamenii fără deosebire, nu numai la cei inculţi, ci şi la cei culţi. In India, în Egipt, în Grecia, în Italia, în Spania, ca ţări cunoscute din antichitate, în Anglia, în Germania, în Franţa, ca ţări mai nouă, ieşite din haosul etnic al evului mediu, credinţele în existenţa demonilor şi în posibilitatea vrăjitorilor de a se servi de puterile lor oculte, n'au lipsit şi nu lipseau nicăieri. Erau nenumăraţi scriitorii care le atestau existenţa, ca o realitate ce nu se putea discuta, de vreme ce o admitea toată lumea. Lăsând la o parte cărţile sfinte ale Indienilor, Persanilor şi Egiptenilor, care îi erau mai puţin accesiblie şi pe care le cita numai după referinţele scriitorilor greci şi romani, Bodin se servea mai mult de aceştia din urmă. Şi începea cu Homer care, în atâtea cazuri, îşi arăta credinţa în puterile misterioase ale demonilor, utilizate de unii oameni, — ca bunăoară atunci când povestea, ca un fapt real, în Odiseea, transformarea tovarăşilor lui Ulyse în purcei, de către Circe, vrăjitoarea. Herodot, pe care, ca istoric, preocupat de adevărul faptelor ce povestea, se putea pune şi mai mult temeiu, înşira de asemenea cazuri de acest fel. Aşa bunăoară cazul regelui Amasis, pe care o vrăjitoare îl împiedicase să dea căsătoriei sale cu Laodicea urmarea ei naturală. Tot el raporta faptul că în Scytia exista o populaţie, în care mai toţi erau vrăjitori şi dispuneau de puterea de a se transforma în lupi. In poemele lui Virgiliu şi ale lui Ovidiu se vorbea de „incantaţiile" prin care spiritele celor morţi puteau fi readuse pe pământ, — ba chiar puteau face şi alte minuni : puteau muta casele din loc, puteau schimba cursul râurilor, puteau coborî luna din cer, etc Mai departe erau invocaţi, cu acelaşi titlu documentar, Pliniu, Suetoniu, Lucreţiu,

Plutarch. Dintre filosofi, în sfârșit, încheiau seria adepții neoplatonismului și aceea ai neopitagoreismului.

Trecând apoi dela antichitatea păgână la începuturile creștinismului, Bodin cita mai întâi unele pasagii din Biblie, care dovedeau realitatea credinței în existența demonilor și a măsurilor ce se luau în contra celor ce se foloseau de puterile lor. Așa era bunăoară acela în care vrăjitoarea din Endor evoca dinaintea lui Saul spiritul lui Samuel, și afirmarea că cei ce turburau odihna morților, evocându-le spiritele, meritau să sufere pedeapsa capitală. Aceeași pedeapsă o prevedea Biblia, în general, împotriva vrăjitoarelor, ori în ce scop ar fi utilizat puterile demonilor, cum o arăta porunca brutală: nu lăsa să trăiască o vrăjitoare! In Noul Testament, de asemenea, numeroase pasagii atestau realitatea aceleași credințe. Apostolii, bunăoară, găsiseră pe locuitorii din Samaria zăpăciți de meșteșugurile demonice ale lui Simon vrăjitorul, și cerușeră lui Isus să pună capăt faptelor lui rele. Iar Mântuitorul însuși fusese „ispitit", de mai multe ori, de „spiritul răului". Părinții bisericii, apoi, contribuiseră, nu numai la întărirea credințelor de acest fel, dar și la înmulțirea lor. Pe lângă demonii în care crezuse antichitatea păgână și în care continuau să creadă, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, și creștinii, unii din părinții bisericii au mai pus în rândurile lor și pe zeii politeismului greco-roman. Așa a făcut bunăoară sfântul Augustin, care nu vedea cum s'ar fi putut explica, altfel, „minunile" ce se produseseră în timpul păgânismului antic. Singura putere supranaturală, în adevăr divină, pe care o puteau recunoaște creștinii, pe baza revelației lor religioase, era aceea a lui Dumnezeu, în cele trei ipostaze admise de teologia lor. De unde rezulta că puterile supranaturale ce produseseră „minunile" din antichitatea păgână nu putuseră fi decât de natură demonică. Iar „zeii" dela care emanau acele puteri continau să existe și să lucreze, ca demoni, și în timpul creștinismului. Altfel, dacă ar fi explicat „minunile" din timpul păgânismului antic prin „cauze naturale", ar fi deschis, — credea sfântul Augustin, — calea primejdioasă a neîncrederii în realitatea puterilor supranaturale, neîncredere care... nu se putea prevedea unde s'ar fi oprit. Până unde mergea el, în această direcție, o arăta un pasagiu din „De civitate Dei". Referindu-se la credința curentă după care „demonii" întreținеau relații sexuale cu femeile de pe pământ, și anume cu vrăjitoarele și

cu fiicele lor, care le erau „consacrate“, în acest scop, dela vârsta de 12 ani, — sfântul Augustin atribuia această comportare unora din divinităţile minore ale politeismului roman, cum erau „Sylvani-i“ şi „Inni-i“, sau, dintre divinităţile minore ale Galilor, „Drusi-i“ [1]), — şi încheia cu cuvintele că ar fi părut a fi o „impudenţă“ să se „nege“ asemenea fapte, ce i se înfăţişaseră ca neîndoioase.

Părerile sfântului Augustin s'au bucurat de o autoritate deosebită printre filosofii scolastici ; au fost reproduse, bunăoară, de sfântul Bernard (din Clairvaux) şi de sfântul Toma (din Aquino). Iar în ritualul bisericii catolice şi-au găsit aplicarea în aşa numitele „exorcisme“, adică în slujbele religioase ce se făceau pentru alungarea „demonilor“, când ajungeau a stăpâni pe unii credincioşi. Existenţa unui spirit al răului, care întindea oamenilor curse perfide, spre a-i ispiti să păcătuiască, era recunoscută până şi în mica rugăciune familiară a tuturor creştinilor, care începea cu cuvintele „Tatăl nostru carele eşti în ceruri“, şi se sfârşea cu cuvintele : „şi ne izbăveşte de cel vielean“. In sfârşit, dintre măsurile luate de autorităţile eclesiastice spre a opri pe credincioşii lor să recurgă la meşteşugurile vrăjitoreşti, Bodin cita, la începutul cărţii sale, o decizie a Sfântului Scaun din 1318, prin care cei ce înclinau s'o facă erau ameninţaţi cu excomunicarea. Impresionantă era mai ales o „bulă“ din 1484, a lui Inocenţiu al VIII-lea, care condamna cu asprime „indulgenţa“ ce începuse a se arăta vrăjitoriei, cerând să se procedeze împotrivă-i cu vechea energie, spre a-i împiedica primejdioasa răspândire, în toate straturile sociale.

O credinţă, atât de generală şi de adâncă, în existenţa demonilor şi în posibilitatea de a utiliza puterile lor misterioase, nu putea să nu-şi găsească ecoul în legislaţiile popoarelor ce o aveau, — adică ale tuturor. Am menţionat mai sus porunca brutală din Biblia mozaică : pe vrăjitoare să n'o laşi să trăiască, precum şi dispoziţia ca cei ce turburau liniştea morţilor,

---

1) Iacă întregul pasagiu original : „Et quoniam crederimus fama est multique se esse expertos, vel ab eis qui experti essent de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos et Innos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus et earum appetisse et peregrisse concubitum ; et quosdam daemones, quos Galli Drusios nuncupant, hanc assidue immunditiam et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentia esse videatur“. De civitate Dei, lib. XV.

evocând spiritele lor să fie pedepsiți cu moartea. La Grecii vechi, de asemenea, practicarea meșteșugurilor vrăjitorești era pedepsită cu moartea. Relevând această dispoziție, în dialogul său despre „Legi", Platon încerca să-i mărginească îndreptățirea la cazurile în care acele meșteșuguri erau îndreptate în spre rău. La Romanii vechi, legislația penală nu era mai puțin severă, în această privință. Ba chiar, mai târziu, după adoptarea creștinismului ca religie oficială, unii împărați, ca Constantin și Teodosiu, au sporit severitatea dispoziției care condamna la moarte pe vrăjitori, suprimând pentru ei dreptul, pe care îl aveau din vechime toți condamnații la moarte, de a cere șefilor statului să-i grațieze, schimbându-le pedeapsa. In evul mediu, situația s'a mai înrăutățit încă. Grégoire de Tours, cunoscutul istoric, povestea că, sub primii regi franci, se introdusese, ca pedeapsă pentru cei vinovați de vrăjitorie, arderea, de vii, pe rug, și că un „mare număr" de oameni, — de femei mai ales, — suferiseră acea grozavă formă de execuție. Mai mult încă, legile încurajau delațiunea răsplătind-o, iar tăcerea era primejdioasă, întrucât putea fi socotită, chiar fără dovezi serioase, ca o formă de complicitate ; în sfârșit, judecătorii care se arătau, nu mai indulgenți, dar mai scrupuloși, în cercetarea cazurilor de vrăjitorie și în aplicarea pedepselor, puteau fi destituiți, sau chiar bănuiți de simpatie pentru credințele în demoni și în puterile lor, cu toate consecințele pe care le puteau avea asemenea bănueli. Ceeace n'a dus nicidecum, nici la înlăturarea credințelor de acest fel, nici la mărginirea, cel puțin, a practicării meșteșugurilor vrăjitorești. Sub regele Carol al IX-lea, un acuzat de vrăjitorie, ce purta numele curios de „Trois-Echelles", și căruia i se promisese achitarea dacă ar fi denunțat pe toți ceice, după știința lui, practicau meșteșugurile vrăjitorești, a declarat că erau mulți, foarte mulți : îi socotea, numai în Franța, la peste o sută de mii.

In sfârșit, ceeace punea vârf la toate era faptul că chiar și cei ce ar fi putut contribui la înlăturarea, sau cel puțin la slăbirea credințelor, considerate ca primejdioase, în existența demonilor și în eficacitatea meșteșugurilor vrăjitorești, prin obiecțiile teoretice pe care li le opuneau, erau bănuiți că o făceau numai ca să adoarmă vigilența autorităților, și obligați să tragă consecințele. Cazul cel mai caracteristic, în această privință, era acela al lui Guillaume de Lure, un doctor în teologie, care atacase fățiș și nu fără violență, în predicile sale,

superstiţiile de care era vorba. Atitudinea lui critică a fost considerată ca nesinceră. S'a presupus că ea îi fusese dictată, printr' o învoială în regulă, de Satan însuşi, ca să-i înlesnească jocul, apărând, în mod indirect, pe cei ce îi executau planurile perfide, adică pe vrăjitori, pe care Guillaume de Lure îi prezenta ca nefiind nicidecum primejdioşi. El a fost dar judecat ca vinovat de complicitate, condamnat să fie ars de viu şi executat la Poitiers în 1553. Iar condamnările la această formă de pedeapsă capitală au sporit necontenit. In cursul anului 1577, bunăoară, parlamentul din Toulouse a pronunţat nu mai puţin de patrusute de sentinţe împotriva vrăjitorilor, care şi-au dat sufletele în flăcările rugurilor, aprinse pe pieţele publice ale oraşului, în aclamaţiile locuitorilor.

Un proces de acest fel, la care fusese chemat, în Aprilie 1578, să-şi dea părerea, ca jurist, l-a determinat pe Bodin, cum o spune el însuşi în prefaţa lucrării sale, să „ia condeiul ca să lămurească chestia vrăjitorilor, care multora le părea de necrezut". Iar spre a o face „de crezut", a trecut în revistă, mai întâi, numeroasele dovezi, — din antichitate, din evul mediu şi din timpul său, — care arătau cât de întinsă şi de adâncă era credinţa în existenţa demonilor, în realitatea puterilor misterioase, şi în posibilitatea vrăjitorilor de a o utiliza. Şi a căutat apoi să explice acea veche şi generală tradiţie cu ajutorul filosofiei neoplatonice. Cauza primă a universului n'a putut fi decât o Fiinţă supranaturală, atotputernică, atotştiutoare, de o perfecţiune infinită şi prin urmare de o bunătate absolută. Ca atare, acea cauză primă n'a putut fi decât un Spirit pur. De unde rezulta că acţiunea creatoare a acelei cauze prime nu s'a putut exercita decât printr'o serie întreagă de spirite intermediare, ce s'au apropiat treptat de lumea naturală care urma să ia naştere, şi au putut astfel s'o facă să ia fiinţă. Ca instrumente indispensabile ale creaţiunii, spiritele intermediare, de care s'a servit cauza primă a lumii, au primit la origine părţi, proporţionale cu rolurile ce aveau să joace, ulterior, din atributele ei. Cauza primă era însă absolut liberă; nimic ne mai existând, la început, în afară de ea, nimic n'o putea determina. Din acea libertate a ei, nu se putea să nu se fi transmis ceva spiritelor ajutătoare, cărora le dase naştere. Ele erau deci de asemenea libere, dar numai în mod relativ, întrucât aveau de îndeplinit, în planul creaţiunii, a numite misiuni. Iar de acea libertate relativă, unele din ele au abuzat,

folosindu-se de ea ca să nu îndeplinească acele misiuni Și întrucât acele misiuni erau bune, spiritele rebele, ce luau această cale, nu mai puteau face decât rău. Așa s'au transformat ele, din spirite bune, cum erau destinate să fie, în spirite rele, adică în demoni.

Așa socotea Bodin că putea să explice existența demonilor. Iar puterea lor de acțiune o explica el mai departe prin faptul că nu existau în lume legi care să nu poată fi înfrânte. Dacă ar fi existat, în natură, legi absolut neschimbătoare, nu s'ar mai fi putut susține că Dumnezeu era atotputernic. Atotputernicia lui presupunea că legile naturii n'aveau decât o valoare relativă; numai așa fuseseră posibile, — și continuau a fi posibile, — minunile de origine divină. Dar tot așa, erau posibile și abaterile dela legile naturii, pe care le puneau la cale demonii, — sau, utilizând puterile lor, vrăjitorii.

Iar concluzia acestor desvoltări teoretice era că autoritățile, — atât cele religioase, cât și cele politice, — erau în drept să ia măsuri severe, spre a împiedica răul ce se putea face pe această cale.

CAPITOLUL XI

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

IOHANNES ALTHUSIUS

Bodin credea, cum am văzut, că leacul relelor pricinuite de luptele religioase trebuia căutat în întărirea autorităţii regale, adică, în fond, în absolutism. Protestanţii însă credeau, dimpotrivă, că scăparea nu putea fi găsită decât în organizarea democratică a statului. Căci libertatea de conştiinţă, care ar fi dat bisericii reformate putinţa să trăiască în pace, nu era decât o formă a libertăţii cetăţeneşti în general. Iacă de ce scriitorii politici ai protestantismului se îndreptau în mod firesc către democraţie, — şi unii dintr'înşii combăteau cu hotărîre ideile lui Bodin. Dintre aceşti scriitori, destul de numeroşi, vom aminti numai în treacăt pe Hubert Languet şi pe George Buchanan, spre a ne opri apoi mai pe larg asupra lui Iohannes Althusius.

I.

Intemeetorul însuşi al protestantismului nu înclina nici decum către democraţie. Ori decâte ori s'a ivit prilejul, Luther a luat partea autorităţilor constituite împotriva poporului. Niciodată însă această atitudine n'a fost mai isbitoare ca în chestia revendicările ţărăneşti. Se ştie cât erau de drepte acele revendicări. Una singură dintr'însele e de ajuns ca să ne arate mizeria adâncă a iobagilor la începutul veacului al XVI-lea.

Incărcați peste măsură de biruri, ei cereau... ca dările să nu fie mai mari decât câștigul lor! Pe de altă parte, seniorii feodali îi prăpădeau cu corvezile, le încălcau păşunile şi livezile comune, îi împiedecau să-şi caute hrana, când lipsa îi încolțea, în vânat sau pescuit, — cu un cuvânt, făceau tot ce le sta în putință ca să-i împingă la răscoală, ca în 1525. Şi totuşi, cu toată dreptatea cauzei lor şi cu toată mila pe care starea lor de plâns trebuia s'o inspire oricărei inimi creştineşti, Luther, nu numai că nu i-a susținut, dar i-a îndemnat să renunțe la cererile lor. Plin încă de spiritul ascetismului medieval, călugărul reformator găsea că aceste cereri, deşi nu erau contrare dreptului natural, se abăteau totuşi, dela învățăturile bisericii. Şi adresându-se nefericiților care cereau dreptate, în celebra sa „Scrisoare către țărani", Luther le spunea, cu duritatea de care numai un protestant fanatic era capabil: „Năzuiți spre neatârnare, putere şi toate bunurile pământeşti; nu voiți să îndurați nici o împilare. Evanghelia însă nu vrea să ştie de toate lucrurile acestea şi pune vieața creştinească în suferință, nedreptate, chin, răbdare, — în disprețul plăcerilor vieții şi al tutulor trebilor lumeşti. Suferiți, suferiți! Crucea, crucea! Iacă legea lui Christos, afară de care nu mai există alta". — De altfel, urma el, pentru biserică iobăgia face parte din ordinea stabilită de Dumnezeu în lume. Biblia o recunoaşte, arătându-ne că Abraham şi toți patriarhii au avut robi, iar apostolul Paul zice în noul testament: domnia lumii acesteia ar fi cu neputință, dacă toți ar fi deopotrivă.

Mai ales nu admitea Luther, ca țăranii să-şi cucerească singuri drepturile, pe calea armelor. „Nimeni nu e judecător în propria sa cauză, şi greşelile stăpânirei nu îndreptățesc răscoala. Nu orice om e chemat să pedepsească pe cei răi. Sfânta scriptură ne spune că toată suflarea trebue să fie supusă celor mari. Cine trage sabia, de sabie va pieri". Iar în altă parte adăuga: „Răscoala nu e bună în nici un chip; ea nu aduce niciodată îndreptarea ce se caută printr'însa... Mulțimea, când se ridică, nu ştie nici să găsească nici să păstreze deosebirea între cei buni şi cei răi. Ea loveşte în grămadă, la întâmplare, şi nu poate să facă nimic fără să săvârşească cele mai mari nedreptăți" [1])

Autoritatea politică, pe care o apăra cu atâta energie îm-

1) Luther's Werke, ed. Hal., vol. X, p. 413, 604.

potriva poporului, i se părea lui Luther un dar făcut omului de Dumnezeu, spre a-i ușura mântuirea. Căci fără ea oamenii s'ar sfâșia reciproc, crimele lor n'ar mai avea sfârșit. Firește, autoritatea, întrucât e exercitată de oameni, nu poate să nu păcătuiască. Aceasta însă nu îndreptățește pe supuși să se ridice împotrivă-i ; creștinii adevărați trebue să se mulțumească a se ruga lui Dumnezeu pentru luminarea ei.

E dar evident că Luther — și cu el primii protestanți — înclinau către absolutism. Această atitudine a lor, pe lângă principiile teologice pe care se întemeia, mai avea și motive de ordin practic. In lupta lor fățișe cu autoritățile bisericești tradiționale, protestanții au căutat la început sprijinul autorității politice, și, spre a-i câștiga bunăvoința, au susținut-o cu energie ori decâte ori li s'a prezintat ocazia. Mai târziu însă această atitudine a fost părăsită. Când au văzut că autoritatea politică nu le da nici un ajutor, ba chiar, în unele părți, îi persecuta, protestanții au început să încline către liberalism. La impulsiunea dată de acest motiv practic, s'a adăogat apoi logica internă a protestantismului, care se întemeia, ca doctrină, pe principiul liberului examen. Noua confesiune susținea că fiecare creștin avea dreptul să interpreteze liber cărțile sfinte, și prin urmare să se conducă singur în viața religioasă. De aci urma în chip firesc că fiecare cetățean trebuia să aibă de asemenea dreptul să interpreteze liber legile și să se conducă singur în viața politică. Căci, ceeace afirma protestantismul, proclamând principiul liberului examen, era dreptul rațiunii individuale împotriva autorităților tradiționale. Cum s'ar fi putut însă recunoaște acest drept în vieața bisericească și tăgădui în vieața cetățenească ? Logica cea mai elementară împingea dar pe scriitorii politici ai protestantismului către democrație. Și, odată porniți pe această cale, unii dintr'înșii au mers până la capăt, susținând, împotriva părerilor lui Luther, că poporul avea dreptul să se opună autorității — ori care ar fi fost numele ei — când credea că interesele sale erau vătămate. Acești scriitori revoluționari au primit în veacul al XVI-lea numele de „monarhomahi."[1]) Cei mai însemnați dintr'înșii au fost Hubert Languet și George Buchanan.

---

1) Acest nume iese la iveală pentru prima oară în cartea lui Barclay apărută în 1600 sub titlul : De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Baucherium et reliquos Monarchomachos, libri sex. Scriitori citați și indicați în acest titlu sunt, pe lângă Buchanan și Languet (Junius Brutus) de care ne vom ocupa în text, Boucher (Boucherius), autorul cărții intitulate „De justa Henrici III abdicatione e Francorum

Ascuns subt pseudonimul de Junius Brutus, cel dintâi își propunea, în opera sa „Vindiciae contra tyrannos“ apărută în 1579, să „reducă puterea principilor și dreptul popoarelor la fundamentele lor legitime și sigure, și să le închidă pe amândouă în limite, dincolo și alături de care să nu mai poată exista o bună administrație a statelor“ [1])

Problema originei „puterii principilor“ — cum zicea Languet — sau a suveranității preocupase și pe scriitori mai vechi, și am văzut mai sus care erau soluțiile ei tradiționale. Unii susțineau că puterea politică își avea obârșia în sânul bisericii, alții susțineau că ea venea deadreptul dela Dumnezeu. Impotriva acestor păreri, Marsilio da Padova afirma că puterea politică — a regilor și a împăratului — venea numai dela popor, care era adevăratul suveran. Ceeace nu se vedea însă limpede în sistemul său, era modul cum și condițiile subt care poporul delega suveranitatea sa șefilor de stat. De fapt, principii, regii și împărații, erau stăpâni absoluți, iar poporul n'avea nici un drept politic. Trebuia oare să se conchidă de aci că poporul a renunțat odată pentru totdeauna și fără nici o condiție la puterea sa suverană ?

Nu, răspundea Hubert Languet. Delegarea suveranității se face printr'un contract subtînțeles care se încheie între popor și principe. Căci este evident, că poporul nu-și ia un stăpân decât numai întru cât crede că îi este de folos. Suveranitatea aparține, e drept, poporului întreg, nu însă fiecărui cetățean în parte. Din acest punct de vedere, nici un cetățean, neavând mai multă autoritate decât ceilalți, nu le poate impune să-i respecte viața și averea, decât doar cu forța. De aceea, spre a evita războiul permanent dintre ei, cetățenii s'au văzut siliți să delege puterea suverană a poporului întreg câtorva persoane, care s'o exercite în numele tutulor și să-i apere pe unii în contra altora pe calea pacinică a justiției, fără să recurgă la război decât numai în contra atacurilor din afară. Experiența apoi a arătat cetățenilor, în unele părți cel puțin, că e mai bine ca puterea politică să fie exercitată de o singură persoană După

---

regno libri quatuor“ (1591) și Rose (Rossaeus) autorul cărții intitulate „De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos authoritate“ (1590).

1) Principum imperium et jus populorum ad sua legitima certaque principia referre ; intra certos fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultra citraque recta reipublicae administratio plane non possit consistere. Vindiciae contra tyrannos, Praefatio.

lungile frământări dela sfârşitul republicei, bunăoară, romamanii au răsuflat uşuraţi când au avut în sfârşit în fruntea statului un singur conducător, un „imperator" unic.

Instituirea principatului — a regalităţii sau imperiului — n'a avut deci alt scop decât utilitatea statului. A fi principe — rege sau împărat — nu e dar o onoare, ci o povară, nu e o imunitate, ci o sarcină, nu e un răgaz, ci o misiune.[1]) Principele e servitorul supuşilor săi, e ocrotitorul intereselor lor, fiindcă e paznicul dreptăţii, fiindcă e păstrătorul legii.

Un contract tacit se închee dar în momentul când poporul îşi cedează suveranitatea principelui. Poporul pune ca condiţie binele său, iar principele se obligă să-l înfăptuiască. In schimb poporul făgăduieşte să se supună principelui. E însă evident că această supunere e numai condiţională. Orice contract devine nul, când clauza de care atârnă existenţa lui e violată Principele care vatămă interesele supuşilor săi, care calcă legile, care nu îşi apără ţara în contra străinilor, încetează de a mai fi principe, — pierde caracterul august al conducătorului de popoare şi devine un simplu funcţionar abuziv. Unui asemenea om, care şi-a călcat cuvântul, poporul nu-i mai datoreşte ascultare, şi reprezentanţii săi legali, magistraţii şi membrii sfatului obştesc, trebue să-l depună, — chiar şi cu forţa armată, dacă e trebuinţă. Simplii particulari n'au dreptul să se ridice împotriva pricipelui vinovat, fiindcă ei îi datoresc ascultare în virtutea contractului iniţial, — şi dacă acest contract a fost călcat sau nu, aceasta nu o pot judeca decât autorităţile constituite, magistratura şi sfatul obştesc. Simplii particulari însă pot să se ridice cu armele, fără să aştepte hotărîrea autorităţilor constituite, în contra tiranilor uzurpatori, care vor să pue mâna pe putere cu forţa, care vor să răpească adică poporului suveranitatea, în loc s'o primească pe căile legale.[2]) Faţă de asemenea criminali politici, particularii nu sunt legaţi prin nici un contract, şi acţiunea lor, fiind un atentat direct, nu reclamă, spre a fi respinsă, o procedare judecătorească prealabilă Cetăţenii sunt în stare de legitimă apărare, şi oricare dintr'înşii poate ucide pe uzurpatori.

---

1) Cuvintele sunt ale lui Languet: „...non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio." Op. cit., quaest. III.

2) Deosebirea tiranilor în două categorii — „ab exercitio" şi „absque titulo" — a fost făcută mai întâi de juristul italian Bartolo în cartea sa „De tyranno" apărută către jumătatea veacului al XIV-lea. Cf. Bartolus, Opera omnia, ed. Basel, 1522, t. V.

II.

Aceleași idei se găsesc și în cartea lui Buchanan „De jure regni apud Scotos" apărută în 1580. Titlul ne-ar face să credem că ne aflăm în fața unui studiu de legislație locală. Cartea cuprinde însă o parte generală, în care autorul cercetează fundamentele dreptului public în general și formulează păreri foarte înaintate. Pe când Languet aducea ca element nou ideia contractului de transmisiune a suveranității, Buchanan introduce în discuțiile politice ale timpului ideia „instinctului social" în care caută originea societăților. El își închipue o stare primitivă în care oamenii trăiau izolați, și se întreabă, ce i-a făcut să se adune laolaltă. Interesul, zice el, n'a putut să dea naștere vieței sociale, cum pretind unii autori. Căci interesul tinde să despartă pe oameni și să-i învrăjbească, nu să-i împreuneze și să-i facă a se iubi. Și apoi, nu vedem și animalele adunându-se și trăind împreună, în turme, în stoluri, în roiuri, mai mult sau mai puțin numeroase? Ar fi riscat să credem că animalele sunt împinse către vieața comună de calcule interesate; căci ele nu au judecata noastră a oamenilor. De sigur că există la ele un instinct, care le silește fără voia lor să trăiască împreună Așa a trebuit să fie și la oameni, la început. Originea societăților trebue dar căutată într'un instinct social.

Odată însă oamenii adunați laolaltă, au început să-i despartă interesele lor potrivnice. Iar conflictele de interese au dus la turburări, care au făcut să se simtă nevoia de ordine. Ordinea însă nu e posibilă fără norme care să reguleze purtarea oamenilor și fără o putere care să-i silească să le respecte. Ordinea nu e adică posibilă, într'o societate, fără legi și fără un șef.

Cine face însă legile, și cine alege șeful? Evident, societatea însăși. Și tot așa de evident este că societatea, stabilind legi și instituind un păzitor al lor, nu urmărește alt scop, decât binele membrilor săi, pacea și armonia dintre ei. De unde rezultă că șefii de stat, oricum s'ar numi ei — principi, regi sau împărați — n'au fost creați spre folosul lor, ci spre folosul popoarelor: non sibi sed populo creati sunt. Iar legile, după care au să guverneze, nu sunt un patrimoniu al lor, pe care să-l poată schimba după bunul lor plac. Suveranii n'au nici măcar dreptul să interpreteze legile, căci interpretarea subtilizează

adesea înţelesul lor primitiv şi duce la aplicări contrare intenţiei adevărate a legiuitorului.

Dacă dar şefii de stat nu respectă legile şi nu guvernează spre folosul poporului, raţiunea lor de a fi încetează, şi supuşii lor pot să-i depună. Căci dacă principii, regii şi împăraţii, sunt instituiţi pentru motivele pe care le-am văzut, atunci alegerea lor de către popor constitue un „pact sinalagmatic", pe care ambele părţi pot să-l rupă. Când şeful de stat violează contractul ce îl leagă de popor, lucrând împotriva intereselor lui, poporul, care îi făgăduise supunere, îşi reia libertatea. Iar de această libertate are dreptul să se folosească în primul rând spre a înlătura pe tiran din calea binelui public. Buchanan merge în această privinţă mai departe decât Languet şi crede că, nu numai autorităţile constituite, dar şi simplii particulari au dreptul să se ridice împotriva tiranului, care este duşmanul poporului.

Acestor adversari ai monarhiei absolute, contemporanii lor le-au dat numele de „monarhomahi". Ideia lor de căpetenie este, cum am văzut, ideia contractului social. Această ideie, împreună cu aceea a instinctului social, le reia şi le desvoltă la rândul său Iohannes Althusius.

III.

Asupra vieţii acestui învăţat, nu ştim decât foarte puţin. S'a născut, după toate probabilităţile, în 1557, la Diedenhausen, după unii la Emden [1]). Numele adevărat al familiei sale pare a fi fost Althus, Althusen sau Althaus. Studiile şi le-a făcut la universitatea din Basel, poate şi la cea din Geneva. A fost mai mult timp (1586—1604) profesor de drept şi filosofie la universitatea din Herborn, şi apoi, până la sfârşitul vieţii (1638), primar al oraşului Emden. In această calitate a fost silit adesea să apere drepturile comunei sale împotriva încălcărilor de tot felul ale stăpânilor feudali ai ţării, conţii de Ostfriesland şi aristocraţia locală. Şi de sigur că reflexiunile pe care le-a făcut cu acel prilej n'au rămas fără influenţă asupra ideilor sale politice. Prima ediţie a operei sale de căpetenie „Politica methodice digesta" apăruse, e drept, în

1) Această părere e însă neîntemeiată. A se vedea discuţia privitoare la locul naşterii juristului german în: Gierke, Iohannes Althusius, p. 10, nota 21.

1603, pe vremea când era încă profesor la universitatea din Herborn. Dar ediția a doua, care a văzut lumina în 1610 la Groningen, e așa de desvoltată în comparație cu cea dintâi, încât influența experienței politice, pe care autorul o făcuse ca primar la Emden, asupra concepțiilor lui teoretice de până atunci, e vădită.

Prima lucrare însă a lui Althusius, cea care a motivat chemarea lui la universitatea din Herborn, a fost cea intitulată „Jurisprudentiae romanae libri duo, ad leges methodi Rameae conformati", care apăruse la Basel în 1586. Această lucrare e interesantă pentru noi numai întrucât ne arată în autorul ei un adept al metodei lui Pierre de la Ramée, de care am vorbit în volumul precedent. In edițiile următoare, apărute la Herborn în 1617 și la Frankfurt în 1618, titlul acestei lucrări se schimbă; potrivit cu gustul timpului, cuvântul latin jurisprudență e înlocuit cu un cuvânt grec corespunzător, și noul titlu sună: „Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes".

In introducerea primei ediții a politicei sale, Althusius se ridică împotriva amestecului necontenit al diferitelor discipline „sacre și profane" care a îngreuiat atât de mult constituirea unei științe a societăților omenești. La învățații mai vechi bunăoară, precum erau scolasticii, se amesteca teologia, iar la învățații mai noi se amestecă, sau istoria, ca la Machiavelli, sau jurisprudența, ca la Bodin, sau morala, ca la More. Althusius își propune să întemeieze politica numai pe studiul naturii societăților. Căci în definitiv politica n'are alt scop decât să găsească mijloacele potrivite spre a ușura viața în comun a oamenilor, subt toate formele ei [1]). Iar aceste mijloace nu pot fi găsite, cât timp nu știm, de unde purcede, pe ce se întemeiază și la ce tinde această viață în comun a semenilor noștri.

Punctul de plecare al oricărei vieți sociale îl formează un sentiment, iar temelia oricărei societăți o constitue o înțelegere. Omul și-a dat seama dela început cu nu poate trăi singur. Sentimentul slăbiciunii sale, ca individ izolat, și o nevoe firească de sociabilitate, l'au împins să întemeieze o familie și să intre în legături de prietenie și de ajutor reciproc cu ve-

1) Politica, praefatio: „...ut consociatio, humanave societas et vita socialis, bono nostro instituatur et conserveretur mediis adhoc ipsum aptis... etc."

cinii. Acestor mici societăţi private, le-a urmat în scurtă vreme o societate mai întinsă şi de ordin public. Oamenii, dându-şi seama de folosul ce l'ar avea pentru ei întinderea sistemului de ajutor reciproc la cât mai mulţi sau la toţi indivizii de acelaşi neam, au întemeiat printr'o comună înţelegere, fie tacită, fie expresă, statul, ca organism politic superior.

Această schemă abstractă o desvoltă apoi Althusius în toate amănuntele. Sub titlul „felurile însoţirii" (species consociationis) cercetează el diferitele forme de vieaţă socială, în ordinea în care crede că au luat naştere. Insoţirile se împart în două categorii, de o complexitate crescândă: unele sunt compuse din indivizi, asociaţi în vederea unui interes care îi priveşte numai pe ei, şi se numesc din această cauză „simple şi private," — altele sunt compuse, nu din indivizi, ci din asociaţiile deja formate de ei — asociaţii care se leagă între ele în vederea unui interes comun şi general — şi se numesc din această cauză „mixte şi publice."

Insoţirile simple şi private se împart la rândul lor în alte două categorii: unele sunt „naturale şi necesare", altele „civile şi voluntare." Cele dintâi sunt însoţirile cuprinse sub denumirea generală de „familie", cele din urmă alcătuesc aşa numitele „corporaţii." Familia e un produs al naturii; ea nu se întemeiază pe un calcul meşteşugit al omului, ci pe un sentiment natural (naturalis affectio). Dimpotrivă, corporaţia e un produs liber al judecăţii omeneşti. Nevoia de ajutor reciproc a dus pe cei ce lucrau în aceiaşi direcţie să se asocieze spre a-şi uşura munca. Aşa au luat naştere breslele. Ele sunt dar prima formă a vieţii sociale propriu zise. La ele apare în germen contractul social. Membrii unei corporaţii se leagă între ei printr'un contract să-şi împărtăşească unii altora lucrurile de care au nevoe, să-şi facă unii altora serviciile ce le sunt de trebuinţă, şi să aibă unii faţă de alţii toată bunăvoinţa posibilă (communicatio rerum, operarum, benevolentiae). Pentru regularea acestui schimb de lucruri, de servicii şi de sentimente, corporaţiile aleg un conducător, un staroste sau un preşedinte, de care se leagă de asemenea printr'un contract: el să le administreze, ele să-i dea ascultare. Prin aceasta conducătorul capătă puterea de a porunci fiecărui membru în parte: el este „major singulis"; dar corporaţia îşi păstrează puterea de a-i porunci lui însuşi: el este „minor universis colegis." Iar când nu-şi îndeplineşte îndatoririle pe care şi le-a luat, con-

ducătorul calcă contractul și corporația trebue să-l desărcineze.

Insoțirile „mixte și publice" sunt, am zis, compuse din însoțirile simple și private, din familii și din corporații. Aceste însoțiri sunt, în ordinea complexității lor crescânde: comuna, provincia și statul. Comuna i se pare lui Althusius un „microcosm politic", adică o imagine redusă a statului întreg și de aceea îi acordă o atenție deosebită. In organizarea ei găsim același contract social, pe care ni l-a revelat structura corporației. Membrii unei comune se învoesc să trăiască împreună, printr'un contract al cărui obiect este aceeași împărtășire de lucruri, servicii și sentimente, necesare vieții în comun, aceeași „communicatio rerum, operarum, juris et concordiae." Ei se obligă să se folosească în comun de toate lucrurile necesare vieții municipale — strade, piețe, canale, clădiri etc. — și prin urmare să le întrețină în comun; să-și facă reciproc serviciile cerute de traiul lor împreună, fiecare după profesiunea lui: agricultorii, meseriașii, negustorii să aducă tot ce trebue pentru nevoile locuitorilor și să plătească dările, spre a primi în schimb serviciile administrației, ale poliției, ale bisericii, etc.; să-și respecte reciproc viața și averea, să se învoiască a supune toate neînțelegerile lor autorității judecătorești și să primească fără să murmure hotărîrile ei; în sfârșit, să aibă unii față de alții dispoziții sufletești pacinice, binevoitoare, curtenitoare, să se silească a se înțelege unii pe alții, spre a înlătura deosebirile firești de idei dintre oameni, — spre a realiza adică și o unitate etică, alături și deasupra tovărășiei lor de interese.

Acestea sunt condițiile de existență ale comunei; fără ele comuna nu poate lua naștere. Odată constituită însă, comuna trebue administrată. In acest scop, cetățenii aleg un magistrat, căruia îi încredințează puterea de a hotărî în tot ce privește afacerile municipale, — cu condiția bine înțeleasă ca în toate hotărîrile sale să aibă în vedere numai folosul comunității. Ca și președintele unei corporații, magistratul ce administrează comuna are puterea să poruncească fie cărui cetățean în parte, nu însă și tutulor împreună: „jus in singulos, non in universos cives habet." Avem aci un al doilea contract care leagă pe membrii comunității de magistratul ce-i administrează, contract care obligă ambele părți: cetățenii jură supunere magistratului, fiindcă altfel administrația ar fi imposibilă, iar magistratul jură credință cetățenilor, fiindcă altfel administrația nu și-ar ajunge scopul. Sancțiunea contractului e de

asemenea dublă; când magistratul crede că nu îşi poate îndeplini misiunea, fiindcă cetăţenii nu-i dau ascultare, trebue să se retragă, spre a se descărca de răspunderea unei administraţii neisbutite; iar când magistratul nesocoteşte interesele comunei, cetăţenii au dreptul să-l desărcineze — şi să-l pedepsească.

A doua însoţire „mixtă şi publică" este, am zis, provincia. Ea este o unitate politică teritorială. Locuitorii unui teritoriu, cu comunele formate de ei, se asociază în vederea unei administraţii unitare, menite să satisfacă interesele lor superioare, care trec peste marginile comunelor, — interese de ordin economic (căi de comunicaţie, porturi, vămi, etc.), de ordin juridic (uniformitatea legislaţiei înlesnind legăturile de afaceri), de ordin militar (apărarea fiecărei părţi dintr'o ţară atârnând de configuraţia ei geografică) etc. In fruntea unei provincii stă, ca administrator, un preşedinte (praeses provinciae) care se poate numi, cum se obicinueşte, conte sau marchiz sau duce, după întinderea teritoriului. Acest administrator provincial nu e ales de popor, ci numit de şeful statului, de care vom vorbi imediat. Motivul este că, altfel, n'ar mai fi nici o legătură între diferitele provinci ale statului, care şi-ar urmări numai interesele lor locale. Trebue dar ca interesul general al statului să fie reprezentat în administraţia fiecărei provincii, şi în acest scop preşedintele provincial trebue să fie numit de puterea centrală, de şeful unic al statului întreg.

In administraţia provinciei sale însă, preşedintele are să asculte propunerile „dietei" sau adunării provinciale, care reprezintă tocmai interesele locale, interesele teritoriale, dacă se poate zice. Adunarea provincială e compusă din „colegiile" diferitelor „stări". Locuitorii fiecărei provincii se împart după ocupaţiile lor, în două clase: preoţii şi laicii (ordo ecclesiasticus et ordo saecularis). Laicii la rândul los se subdivid în trei stări: nobilii, orăşenii şi ţăranii. Fiecare din aceste categorii de cetăţeni alege din sânul său un număr de deputaţi, care alcătuesc un „colegiu" ce-i reprezintă interesele. Aceste colegii se adună laolaltă în „dietă" şi discută împreună interesele provinciei. Fără aprobarea lor, preşedintele nu poate lua nici o măsură mai însemnată. Iar în cazul când el lucrează împotriva intereselor provinciei, dieta are dreptul să-l depună.

A treia însoţire „mixtă şi publică" este, am zis, statul. Althusius îl defineşte „însoţirea politică universală, prin care

mai multe cetăți și provincii se obligă ca prin împărtășirea lucrurilor și serviciilor, prin sforțări și cheltueli comune, să aibă, să constitue, să exercite și să apere un drept de stat“ [1]). Mai multe comune și provincii se învoesc adică, în vederea foloaselor de tot felul ce rezultă pentru ele din această întocmire, să formeze un singur corp politic, cu un singur șef. Căci dreptul de stat (jus regni sive jus majestatis) în vederea căruia se asociază ele, este „puterea supremă de a dispune de toate cele ce contribue în general la conservarea și buna stare sufletească și trupească a membrilor lor“ [2]). Ar fi de prisos să mai insistăm asupra foloaselor ce rezultă pentru cetăți și provincii din împreunarea lor într'un stat; ele sunt, pe o scară mai întinsă, de aceeași natură cu cele pe care le-am văzut în formarea comunelor și provinciilor. Să cercetăm însă mai deaproape acel „jus regni“ sau „jus majestatis“ care constitue esența statului.

Un stat este un corp material, compus, cum am văzut, din cetăți și provincii, mai mult sau mai puțin depărtate și deosebite unele de altele. Ce unește între ele aceste diferite părți ale statului? Le unește hotărîrea lor de a trăi în comun, de a lucra în comun pentru buna lor stare și de a-și apăra în comun existența. Această hotărîre a lor, odată fixată printr'un contract, devine o lege, se transformă într'un drept și într'o putere corespunzătoare, — în dreptul de a stabili și în puterea de a impune tutulor membrilor lor anumite norme de viață și anumite direcții de activitate. Acest drept e „dreptul de stat“, această putere e „maiestatea“, de care vorbește Althusius. Cum se vede, dreptul de stat și maiestatea juristului german sunt tot una cu ceeace numea Bodin „suveranitate“.

Ca atare, maiestatea sau suveranitatea este sufletul statului. Și întocmai ca sufletul dintr'un corp omenesc, tot așa, acest suflet al organismului politic pe care îl numim stat, este unitar, indivizibil și intransmisibil. De unde rezultă, că suveranitatea nu poate rezida decât în totalitatea cetățenilor statului. Căci am zis că ea este unitară, indivizibilă și intrans-

---

1) Politica, cap. IX, 1: „...universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant“.

2) Ibid., cap. IX, 19: „...potestas praeeminens et summa universalis disponendi de iis, quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum regni seu reipublicae pertinent.“

misibilă. Aşa fiind, dacă am admite că suveranitatea rezidă în şeful statului, în principe, rege sau împărat, atunci ea ar trebui să-i fie înăscută, căci n'a putut să-i fie transmisă de nimeni. Cum însă, prin ce minune, în virtutea cărui drept, ar fi înăscută suveranitatea unui om, unuia singur, în deosebire de toţi ceilalţi ? Iar dacă în capul statului se află o dinastie ereditară, ar trebui să admitem că suveranitatea e înăscută unei familii, sau. în cazul guvernămintelor oligarhice, unui grup de familii, cu excluderea celorlalte. Din punctul de vedere al dreptului divin, lucru ar fi admisibil, — în teologie. Din punctul de vedere al dreptului natural însă, — şi am zis mai sus că teologia n'are ce căuta în politică, — lucrul este şi rămâne inexplicabil, fiindcă nu se vede cine, cum şi de ce ar fi conferit suveranitatea în mod perpetuu unui om, unei familii sau unui grup de familii. Este dar evident că suveranitatea rezidă în popor, în totalitatea fiinţelor „libere şi raţionale" care îl alcătuesc. Nu, însă, în fiecare în parte. Fiecare cetăţean în parte e supus ; suveran nu e decât poporul întreg. Cum zice Althusius : „non singulis, sed conjunctim universis membris sive toto corpori consociato jus regni competit". Sau, spre a ne folosi încă odată de comparaţia de mai sus, poporul suveran porunceşte fiecăruia din indivizii ce-l compun, întocmai după cum corpul omenesc porunceşte fiecăruia din mădularele sale.

Althusius se ridică astfel împotriva lui Bodin, care susţinea că suveranitatea unică şi indivizibilă aparţine şefului de stat sau monarhului. Ea nu poate aparţinea, zice juristul german, decât poporului întreg, care o poate exercita el însuşi sau o poate delega unei sau mai multor persoane, fără ca prin aceasta să înceteze de a mai fi suveran. Căci am zis că suveranitatea este intransmisibilă şi deci inalienabilă ; cu puterea sa suverană poporul poate însărcina diferite persoane să îndeplinească diferite funcţiuni în stat ; la atât se reduce delegaţia de care vorbeam adineaori. Aceşti funcţionari ai statului, care exercită în numele poporului diferitele atribute ale suveranităţii, nu sunt ei însişi suverani. Cea mai bună dovadă este că ei atârnă de popor, sunt răspunzători dinaintea lui de exacta îndeplinire a însărcinărilor lor, şi pot fi înlăturaţi şi pedepsiţi, când au lucrat rău.

Printre aceşti funcţionari însărcinaţi să exercite diferitele atribute ale suveranităţii, cel mai înalt este şeful statului, oricum s'ar numi el, principe, rege sau împărat. Spre a pune

în evidență caracterul său de funcționar, de „ministru" (în înțelesul etimologic al cuvântului) al unei „puteri străine" care păstrează proprietatea drepturilor administrate de el. Althusius îi zice „magistratul suprem" (summus magistratus). El este ales de colegiul „eforilor" ca reprezentanți ai poporului.

Precum ne-o arată numele lor, eforii sunt supraveghetorii intereselor poporului în tot mecanismul vieții statului și mai ales față de magistratul suprem. Acești efori sunt aleși de popor și alcătuesc un colegiu, care se adună regulat, spre a lua hotărîrile cerute de împrejurări. Funcțiunile de căpetenie ale colegiului eforilor sunt: să aleagă pe șeful statului, să-l asiste cu sfaturile lor, să-i dea avertismente când nu le ascultă, și, la nevoe, să-l depună. In acest din urmă caz, colegiul eforilor exercită puterea supremă până la alegerea unui nou magistrat suprem. In afară de funcțiunile pe care le îndeplinesc în comun, fiecare efor mai e însărcinat cu administrarea unei provincii. Ca atare, ei stau la rândul lor subt supravegherea șefului statului. Althusius ține în deosebi la această supraveghere reciprocă(mutua censura), care împiedecă pe efori să-și creeze o situație excepțională în stat și să se socotească mai mari decât magistratul suprem.

Alegerea acestui magistrat e un act politic complex, care ia forma unui contract în regulă. După ce eforii desemnează cu majoritate de voturi pe cel ce urmează să exercite această înaltă funcțiune, îl chiamă dinaintea lor și îi citesc, în numele poporului, condițiile în care trebue să guverneze, condiții ce alcătuesc legile fundamentale ale statului. Alesul e obligat să jure că se va conforma întocmai acestor legi. Urmează apoi jurământul poporului, care se obligă să dea ascultare, cu supunere și credință, noului șef de stat. Numai după aceste formalități, contractul dintre magistratul suprem și popor devine deplin și leagă ambele părți.

Este evident că ambele părți pot desființa acest contract, călcându-l. Althusius examinează ambele cazuri. Când îl calcă poporul, șeful de stat n'are decât dreptul să se retragă. Căci călcarea contractului, din partea poporului, poate să însemneze că el dorește o schimbare a constituției sale politice, adică a legilor ce stau la temelia învoelei sale cu magistratul suprem. Când însă magistratul însuși calcă contractul, atunci poporul are dreptul să-l depună și să-l pedepsească. Insă nu fiecare cetățean în parte, ci numai poporul întreg, prin reprezentanții săi legali, care

sunt eforii. Particularii n'au decât dreptul rezistenţei pasive; ei pot refuza să execute măsurile ordonate de magistratul abuziv, şi în cazul când sunt siliţi cu forţa să le execute, se pot apăra cu armele, fiindcă se găsesc în stare de legitimă apărare. Eforii însă au datoria să se adune, să constate oficial călcările de legi ale magistratului suprem şi să-i trimită un avertisment. Dacă, după mai multe asemenea avertismente, abuzurile lui continuă, eforii sunt obligaţi să declare desfiinţat contractul încheiat între el şi popor, să-i interzică exercitarea mai departe a atributelor suveranităţii şi să-l oprească, la nevoe, cu forţa de a mai face. Magistratul odată depus, eforii, după gravitatea cazului, se pot mulţumi cu atât, sau îl pot exila, sau însfârşit îl pot condamna la moarte şi executa.

E poate interesant de amintit, în legătură cu această doctrină a „monarhomahilor" şi a lui Althusius, că cea întâi detronare şi executare legală a unui suveran, în timpurile moderne, a lui Carol I al Angliei, s'a produs într'o ţară protestantă. In Franţa, doctrina liberală a protestantismului a trebuit să treacă mai întâi prin condeiul lui Jean-Jacques Rousseau, ca să capete influenţa pe care a avut-o şi să se ilustreze deasemenea prin depunerea şi executarea legală a unui suveran, a lui Ludovic al XVI-lea. Cât despre influenţa lui Althusius asupra marelui scriitor francez, iacă se zice juristul german Giercke: „Contractul social al lui Rousseau prezintă o surprinzătoare asemănare cu politica lui Althusius, în multe din ideile fundamentale care nu se mai găsesc — nici de cum sau nu în aceiaşi formă şi cu acelaş relief — la nici un alt predecesor. Un înalt grad de probobilitate ne îndeamnă să credem că Rousseau a citit şi utilizat cartea, bine cunoscută pe atunci în Franţa, a lui Althusius. E drept că lucrul nu se poate dovedi în mod strict, din pricina aversiunii lui Rousseau pentru citaţii şi a capacităţii sale de a turna în forme nouă ideile străine. Cine compară însă neprevenit ambele cărţi, nu se poate apăra de impresia, că trebue să fie aici mai mult decât o întâmplare" [1]).

Şi ca să nu fie bănuială, că punctul de vedere naţional joacă vreun rol în această apreciere, ne grăbim să adăugăm că şi la cugetătorii francezi, care au studiat mişcarea ideilor po-

1) Giercke, op. cit., p. 9. Pasagiile din „Contractul social", la care se gândeşte Giercke în rândurile de mai sus, sunt: cap. 4—6 din cartea I, cap. 1, 4, 7 din cartea II, cap. 1, 3, 10, 11, 16 din cartea III.

litice și sociale din veacul al XVI-lea, se găsesc păreri analoage. Așa bunăoară, Paul Janet, în cunoscuta sa „Istorie a științei politice în raporturile sale cu morala", zice: „Reforma a dat naștere marilor discuții politice care au umplut cele din urmă trei veacuri și a căror ultimă isbucnire a fost revoluția dela 1789". Iar mai departe adaugă: „...este evident că ideile democratice dela sfârșitul veacului al XVIII-lea, care au dus la revoluția franceză, își au originea în Reforma din veacul al XVIlea" [1]). Influența scriitorilor politici ai protestantismului, și prin urmare și a lui Althusius, asupra desfășurării ulterioare a ideilor politice și sociale, și prin urmare și asupra lui Rousseau, e dar implicit recunoscută.

După schema abstractă schițată mai sus, Althusius trece la studiul diferitelor forme de stat, așa cum se găsesc în realitate, fără să-i dea însă întinderea pe care i-o dau alți autori, ca bunăoară Machiavelli și Bodin. Credința lui este, că deosebirile dintre diferitele organizări de stat izvorăsc numai din felul cum e întocmit guvernul. Căci de vreme ce suveranitatea rămâne totdeauna proprietatea inalienabilă a poporului, fie că e recunoscută ca atare, fie că nu, deosebirile dintre constituțiile politice ale statelor nu pot să stea decât în persoanele care exercită, în numele lui, suveranitatea. De aceea Althusius intitulează capitolul în care studiază diferitele forme de stat „felurile magistraturii supreme" (species summi magistratus).

In adevăr, magistratul suprem poate fi „monarhic" și „poliarhic". E monarhic când e o singură persoană, o unitate fizică și morală, ca în toate monarhiile; e poliarhic, când e o unitate morală compusă dintr'o pluralitate de persoane fizice, ca în oligarhii. In toate aceste forme de guvernământ găsim însă, ca o recunoaștere tacită că suveranitatea aparține în ultimă instanță poporului, o sumă de organe consultative — state generale, diete, parlamente, etc. — care au să susțină, în fața magistraturei supreme, interesele maselor populare. In republicile propriu zise însă, suveranitatea o exercită, întreagă, adunarea poporului, care face legile și ia măsurile cerute pentru buna administrare a statului; președintele nu face decât să execute ordinele ei și prin urmare nu e decât primul funcțio-

1) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, vol. IiI, pp. 3, 50.

nar al puterii executive. In republici aşa dar, magistratul suprem este propriu vorbind adunarea poporului.

Această idee o vom găsi, subt alte forme, în timpul luptelor politice din Anglia, din a doua jumătate a veacului al XVII-lea, la câţiva cugetători care susţin, că parlamentul este adevăratul reprezentant al suveranităţii populare. Aşa sunt, în primul rând, Milton şi Locke, de care ne vom ocupa mai târziu.

IV.

Am zis la începutul acestui capitol, că protestantismul înclina către democraţie, fiindcă libertatea de conştiinţă, de care avea nevoe ca să poată trăi în statele catolice, nu era decât o formă a libertăţii politice în general. Printr'o curioasă inconsecvenţă însă, acest principiu a fost repede părăsit de teologii bisericei reformate, iar scriitorii politici eşiţi din sânul ei, deşi democraţi convinşi, nu-i sunt favorabili. La început, când protestantismul era considerat ca o herezie şi persecutat, Luther, care se temea poate să n'aibă soarta lui Huss, se ridica cu energie împotriva măsurilor de represiune ce se luau împotriva hereticilor. „Nu focul, zicea el, ci sfintele scripturi trebue să convingă pe heretici ; dacă ar fi vreun merit a-i convinge prin foc, atunci călăul ar fi cel mai mare teolog de pe lume“ [1]). Contestând însă catolicismului — şi autorităţii politice care îl recunoştea ca doctrină oficială, — dreptul de a pedepsi pe cei ce nu admiteau dogmele lui, Luther proclama implicit principiul libertăţii de conştiinţă. Mai târziu însă, când au văzut că această libertate ameninţa să descompună şi biserica lor într'o sumă de secte, teologii protestanţi au renunţat la ea şi s'au întors la punctul de vedere al inchiziţiei romane. Melanchton cerea deja să se ia măsuri împotriva celor ce se depărtau de „adevăratele învăţături creştineşti“. De relevat este însă, la el, o lărgime de vederi ce nu se mai găseşte mai târziu la teologii protestanţi. Spre a cruţa catolicismul, Melanchton deosebeşte două feluri de herezii : cele care suprimă dogmele şi cele care le exagerează. Herezii adevărate sunt numai cele dintâi ; cele din urmă sunt simple abuzuri. Catolicismul care admitea în fond aceleaşi dogme ca şi protestantismul, dar le

1) Opere, II, 374.

interpreta altfel, era prin urmare un simplu abuz, care putea fi tolerat. Măsuri coercitive trebuiau să se ia numai împotriva hereziilor adevărate, și anume, biserica avea numai să constate herezia ; dreptul de a pedepsi rămânea rezervat puterii politice. Era, exact, punctul de vedere al inchiziției romane, care de asemenea nu făcea decât să judece pe heretici, și îi preda apoi „brațului secular" spre a-i „îndrepta" cu blândețe și, pe cât se putea, fără vărsare de sânge. Așa suna, precum se știe, formula celor condamnați să fie arși pe rug.

Cea dintâi manifestare a intoleranței protestante a fost arderea lui Michel Servet la Geneva, în 1553. Spre a protesta împotriva acestei odioase execuții, Sebastian Chatillon, un elev al lui Calvin, care trebuise să părăsească Geneva fiindcă nu se putea împăca cu fanatismul marelui reformator, a publicat două scrieri ocazionale : „De haereticis, quod sit cum eis agendum" și „Contra libellum Calvini de haereticis gladio coercendis". Intr'însele, acest protestant liberal, care era unul din spiritele cele mai înaintate ale timpului, susținea că credințele oamenilor trebue să fie libere, și că autoritatea politică n'are să apere decât vieața și averea cetățenilor, nu și dogmele bisericii, care nu se pot apăra decât cu arme spirituale. Căci ce legătură poate fi între sabia care ucide și cuvântul care convinge ? A ucide un om, nu însemnează a apăra o doctrină ; însemnează numai a ucide un om. Când dar autoritățile din Geneva, după cererea lui Calvin, au ars pe rug pe Servet, ele n'au apărat o doctrină, ci au ucis numai un om. Iar câțiva ani mai târziu, când au izbucnit luptele religioase în Franța, Chatillon a publicat o altă scriere, intitulată „Conseil à la France désolée, où est montré le remède à la présente guerre" (1562). Trebue să se îngădue fiecăruia, zice el, să se închine lui Dumnezeu după credința sa, nu după a altuia, și să se admită în Franța două religii de stat ; altfel, războaiele religioase, cu toate dezastrele pe care le pricinuesc, nu vor lua sfârșit niciodată. Această atitudine liberală și în adevăr conformă cu spiritul primitiv al protestantismului, n'a mulțumit pe nimeni. Calvin a pornit o campanie violentă împotriva lui Chatillon, care a trebuit să părăsească universitatea din Basel, unde era profesor, iar inchiziția romană i-a pus cărțile la index. Pe de altă parte, Théodore de Bèze, unul din fruntașii bisericii reformate din Elveția, a scris, spre a-i combate ideile, lucrarea „De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem et

novorum academicorum sectam“ [1]). Pe cât erau însă de frumoase şi de solide argumentele lui Chatillon pe care le vom regăsi mai târziu la Montesquieu şi la Voltaire, pe atât de slabă şi de confuză era critica lui Théodore de Bèze, care nu se distingea decât prin violenţa şi fanatismul ei. Cel dintâi se ridica la o înălţime în adevăr filosofică, când zicea că dogmele pentru care catolicii şi protestanţii se războesc cu atâta furie şi ar dori să se extermineze unii pe alţii, nu sunt nici măcar sigure. Scripturile sfinte nu le pot dovedi nici de cum, căci textul lor poate fi interpretat în toate felurile. Şi apoi, dogmele în discuţie sunt indiferente, şi din punctul de vedere al adâncimii credinţei, şi din punctul de vedere al purităţii morale a creştinismului. Esenţial este pentru adepţii creştinismului, să creadă în existenţa lui Dumnezeu şi în divinitatea lui Christos. Restul e indiferent, şi subtilităţile teologiei — catolice sau protestante — nu fac pe oameni nici mai credincioşi, nici mai buni. De altfel, toate războaiele şi persecuţiile religioase nu pot sluji la nimic, căci nimeni nu poate fi silit să creadă fără voia lui.

La aceste — şi altele asemenea argumente, — Théodore de Bèze răspundea cu afirmările obicinuite ale fanatismului şi intoleranţei, — că herezia e cea mai mare dintre crime şi trebue lovită cu cea mai grea dintre pedepse, că magistraţii, când pedepsesc pe heretici, nu urmăresc îndreptarea lor, ci răzbunarea lui Dumnezeu... etc. Obiecţiile lui sunt uneori aşa de curioase, în cât ne rămân inexplicabile. Aşa bunăoară, la afirmarea lui Chatillon, că e de ajuns pentru creştini să creadă în existenţa lui Dumnezeu şi în divinitatea lui Christos, Théodore de Bèze răspunde, că atunci şi demonii sunt creştini, fiindcă şi ei au această credinţă [2]).

Cartea lui Théodore de Bèze ,care punea într'o lumină aşa de crudă intoleranţa nouei confesiuni, a făcut mult rău bisericii reformate, mai ales în ţările în care cerea ea însăşi toleranţa autorităţilor politice, ca în Franţa. De aceea să zice că protestanţii au distrus ei înşişi toate exemplarele — ce le-au

---

1) Martinus Bellius era pseudonimul subt care publicase Chatillon (cunoscut şi subt numele de Castilion) prima sa lucrare, apărută probabil într'o primă editie înainte de 1554 (dată pe care o poartă ediţia cunoscută a operei sale), de vreme ce răspunsul lui Theodore de Bèze a apărut în 1553.

2) De haereticis, p. 43.

căzut în mâini — ale odiosului pamflet, care a devenit de atunci foarte rar.

Cu toate acestea, punctul de vedere al lui Calvin și al lui Théodore de Bèze a triumfat în Germania, cu pacea dela Augsburg din 1555, — pe când în Franța avea să triumfe, ceva mai târziu, cu edictul dela Nantes, din 1598, principiul libertății religioase. Luther însuși avea obiceiul să zică, în cercul intimilor săi, că nu e bine să existe într'un stat două confesiuni, și că, dacă ar avea vreodată putința, biserica reformată ar trebui să se impună tuturor, prin măsuri politice. Acest punct de vedere l-a consacrat pacea dela Augsburg, după care cetățenii erau obligați, în statele ce semnaseră tractatul, să urmeze religia suveranului. Acest punct de vedere îl susține la rândul său Althusius, care, în deosebire de Bodin, nu e nici de cum favorabil libertății religioase.

Juristul german crede că, în orice stat bine organizat, guvernul trebue să veghieze la menținerea unității confesionale, care este condiție de căpetenie a unității politice. Căci discuțiile și animozitățile, care sunt o urmare firească a convingerii fiecărei biserici că ea singură e în posesiunea adevărului, sunt totdeauna primejdioase. Unde asemenea discuții și animozități încep, prin împărțirea cetățenilor în secte religioase, care se disprețuesc și se dușmănesc reciproc, luptele civile sunt inevitabile.

Această intoleranță însă nu e dictată, ca la reprezentanții bisericilor antagoniste, de fanatismul religios, ci de idealul politic al omului de stat, care vede în unitatea credințelor o condiție neapărată a armoniei vieții sociale. Althusius subordonează adică preocupările religioase ale cetățenilor intereselor politice ale statului, — și rămâne astfel în nota dominantă a Renașterii care cerea cu tărie emanciparea de subt tutela bisericii.

CAPITOLUL XII.

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

MARIANA ŞI SUAREZ

Printre „monarhomahii" citaţi în capitolul precedent [1]) câţiva erau catolici. Faptul că doctrine analoage se găsesc, în timpul luptelor religioase din veacul al XVI-lea, la reprezentanţii ambelor tabere duşmane, merită să fie relevat şi explicat. Recurgând, spre a-şi apăra dreptul de existenţă, la argumentări de natură politică şi socială, protestanţii au silit pe catolici să-i urmeze pe acelaşi teren. Şi, cu toate că nevoile lor practice erau diferite, logica firească a ideilor i-a dus pe alocuri la concluziuni identice. Acest fenomen e interesant, întrucât ne arată că, ori care ar fi pornirile care împing pe oameni să cultive o ştiinţă, odată intraţi într'însa, paşii lor sunt călăuziţi mai departe de principii de altă natură.

Şi iată care era logica firească a ideilor, în discuţiile dintre protestanţi şi catolici, logică ce i-a dus fără voia lor la concluzii identice. Interesele lor practice erau diferite, erau chiar diametral opuse. Insă întrucât îşi apărau, unii existenţa şi alţii supremaţia, într'un stat constituit, ei nu puteau gândi şi lucra de cât ca cetăţeni al lui. Ca atare şi pe această cale au ajuns ei la convingerea că — oricare ar fi interesele cetăţenilor — apărarea lor nu e posibilă cu mai mulţi sorţi de isbândă de cât în organizarea democratică a statului, în care poporul e su-

---

1) Cf. nota dela p. 357, unde Barclay pune alături de protestantul Buchanan pe catolicii Rose şi Boucher.

veran, iar regele — sau, în genere, șeful guvernului, ori cum s'ar numi el — nu e de cât un mandatar al lui, un mandatar ce poate fi tras la răspundere, când greșește, și înlăturat, când devine primejdios. Unii, protestanții, vedeau în puterea absolută a regilor, în Franța mai ales unde suveranii erau catolici, cauza de căpetenie care împiedeca libera desvoltare a bisericii reformate. Ceilalți, catolicii, vedeau în puterea absolută a regilor o primejdie pentru supremația lor, fiind că li se părea că ei nu susțin în deajuns și exclusiv biserica romană. Și unii și alții credeau deci că ar fi mai de folos pentru ei dacă regii n'ar putea face tot ce voesc, dacă puterea lor ar fi mărginită, și anume de voința poporului, voință pe care catolicii socoteau că o stăpâneau, fiindcă formau de fapt majoritatea, iar protestanții nădăjduiau s'o stăpânească în curând, întrucât repeziciunea cu care se întinsese biserica lor le dedea speranțe mari de viitor.

Iacă de ce, printre monarhomahiii liberali, și revoluționari, care propovăduiau regicidul ca doctrină politică, se găseau, în număr egal, nu numai protestanți, ci și catolici, nu numai oameni de stat, ci și oameni ai bisericii, preoți și călugări, ca Boucher, Rose, Mariana și Suarez.

I.

Activitatea celor doi dintâi e strâns legată de luptele civile ce s'au desfășurat în Franța în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. O scurtă amintire a lor e dar indispensabilă pentru înțelegerea punctului de vedere catolic în filosofia politică a timpului.

La început protestanții n'au fost supărați în Franța de nimeni. Până în 1534 Francisc I părea a le fi chiar favorabil. El voia, profitând de turburările din Germania, să atragă la sine pe Melanchton și să-l câștige pentru scumpul său „Collège de France". In acest scop a și stat în corespondență cu fruntașul reformaților germani, și, firește, regele nădăjduia să-l convingă pe calea faptelor, că noua confesiune se bucura de mai multă libertate în țara sa. De mai multe ori, Francisc I a oprit pe magistrați să urmărească pe „ereticii" luterani, care făceau parte mai ales din clasele de jos, din micii meseriași, a căror viață rătăcitoare îi expunea mai ușor la conta-

giunea noilor credinţe. Incurajaţi însă de această toleranţă, reformaţii au început să se dedea la manifestaţii publice, turburând slujbele şi sfărâmând icoanele din bisericile catolice. In 1534, atacuri violente şi batjocorioare la adresa catolicismului au fost afişate în acelaş timp în mai multe oraşe mari din Franţa. Ca culme, aceleaşi afişe au fost găsite până şi pe uşile cabinetului de lucru al regelui,din castelul dela Amboise. Temându-se de un complot, Francisc I a luat măsuri, şi şapte luterani au fost arşi de vii, la Paris. Aceste măsuri însă păreau dictate mai mult de necesităţile politice ale siguranţei interioare a statului, de cât de fanatismul religios ; probă e faptul că o parte e a clerului catolic a protestat împotriva lor.

Cu toate acestea, îndrăsneala reformaţilor a mers crescând, mai ales când calvinismul a început să ia locul luteranismului, — şi subt Henric al II-lea noile credinţe au început să fie persecutate sistematic. Dela 1547 până la 1550, numai în trei ani, peste cinci sute de protestanţi au fost condamnaţi, ca heretici, şi executaţi, numai la Paris.

Aceste persecuţii n'au împedecat însă desvoltarea bisericei reformate. Către 1560 se formaseră deja în Franţa peste două mii de comunităţi calviniste. Pe de altă parte, conjuraţia dela Amboise, din acelaş an, arătase că „huguenoţii" care atrăseseră în mijlocul lor o parte a noblеţei franceze, formau şi un partid politic destul de puternic. Temându-se de acţiunea acestui partid, şi subt influenţa cancelarului Michel de l'Hôpital, Catherina de Medici, ca regentă a fiului său Carol al IX-lea, a dat protestanţilor, prin edictul din Ianuarie 1562, dreptul de a-şi celebra cultul în public, — în mahalalele oraşelor şi la ţară.

Cu acest edict ar fi fost firesc să înceapă în Franţa o eră de pace şi de toleranţă religioasă. Insă ideea toleranţei era străină pe atunci mai tutulor, — era străină mai ales reformaţilor. In sudul Franţei bunăoară, unde formau majoritatea, calviniştii voiau să convertească pe catolici cu forţa, închizându-le bisericile, ca la Montpellier, şi aducându-i cu sila, cu biciul şi cu ciomagul, să asculte predicile pastorilor lor. De aci o sumă de ciocniri, unele foarte sângeroase, ca măcelul dela Vassy, care au dus în mod fatal la un adevărat războiu civil între catolici şi protestanţi. Acest războiu a durat, cu întreruperi mai mult sau mai puţin lungi, peste treizeci de ani, din 1562 până

în 1593, — și n'au făcut decât să ruineze Franța, fără să împiedece întinderea calvinismului.

Iacă de ce, o parte din catolici, speriați de dezastrele către care luptele civile precipitau țara, au format de timpuriu partidul „nemulțumiților" sau al „politicilor" care voiau să ajungă la pace, acordând reformaților libertatea religioasă. In 1576, acești catolici toleranți, coalizați cu huguenoții, au silit pe Henric al III-lea să iscălească edictul din Beaulieu, prin care protestanții căpătau în sfârșit, nu numai libertatea deplină a cultului, în toată Franța, afară de Paris, dar și garanții politice și militare.

Ceilalți catolici însă, cei fanatici, înfuriați de aceste concesii, au format „Liga sfântă", cu hotărîrea să lupte, pe toate căile și cu toate mijloacele, pentru exterminarea „hereticilor". Dar rezultatul a fost că războiul a reînceput, în același an chiar, și nu s'a potolit până în 1580, când catolicii au isbutit să obțină în sfârșit restrângerea concesiilor acordate protestanților de edictul din Beaulieu.

După câțiva ani de pace, în 1584 patimile religioase au isbucnit din nou. Moartea ducelui d'Alençon fratele lui Henric al III-lea, desemna ca moștenitor al tronului francez de Henric de Navarra, șeful protestanților. Ideea, că puteau să aibă în curând un rege heretic, a îngrozit pe catolicii fanatici din Liga sfântă, care au intrat din nou în acțiune, subt conducerea ducelui de Guise. Efectul sforțărilor lor s'a simțit numai decât. Prin convenția dela Nemours, din Iulie 1585, regele a interzis cultul reformat în Franța și a ordonat expulsarea pastorilor. Ca răspuns, huguenoții au luat iarăș armele, și războiul a durat de astă dată șapte ani fără întrerupere.

In această fază a luptelor religioase, a apărut la catolicii francezi ideia, că regele nu e decât un mandatar al poporului, care are dreptul să-i controleze actele, și, când e nemulțumit de ele, să-l depună. Și în adevăr, în urma victoriei dela Coutras, din Octomvrie 1587, a protestanților, catolicii, temându-se ca regele să nu se înțeleagă cu șeful lor Henric de Navarra, i-au adresat, în Ianuarie 1588, un ultimatum, prin care îi cereau garanții serioase pentru ei. Răspunsul regelui a fost negativ, iar hotărârea sa de a se apăra împotriva pretențiilor dictatoriale ale Ligei, întărind garnizoana militară a Parisului, a provocat răscoala din Mai următor. In „ziua baricadelor", la 12 Mai 1588, poporul instigat de conducătorii ligii și-a asediat suvera-

nul, care, de şi a isbutit să fugă, n'a putut totuşi scăpa, la Chartres, până când n'a recunoscut ca moştenitor al tronului pe cardinalul de Bourbon şi n'a instituit pe ducele de Guise „locotenent general al regatului". Subt acest nume, şeful ligii tindea să se substitue regelui, până când, spre a scăpa de această tutelă, Henric al III-lea a pus la cale asasinarea lui. Atunci însă poporul revoltat a proclamat depunerea regelui, şi când Henric al III-lea, căruia nu-i rămăsese altă scăpare decât să se alieze cu şeful protestanţilor Henric de Navara, a început împreună cu el asediul Parisului, un călugăr, Jacques Clément, fanatizat de predicatorii ligii, l-a asasinat, în dimineaţa zilei de 1 August 1589.

In timpul acestor frământări au apărut scrierile celor dintâi doi din monarhomahii citaţi mai sus, ale lui Boucher, unul din predicatorii cei mai înflăcăraţi ai ligii, şi ale lui Rose, episcopul din Senlis, unul din şefii ei.

Cel dintâiu, Jean Boucher, se născuse la Paris, către 1550. A fost profesor de filosofie la „collège de Bourgogne" şi, mai târziu, rector al universităţii din Paris. Fiindcă făcea parte din cler, a solicitat, se zice, de mai multe ori un episcopat, dar fără să-l obţină, şi supărarea ce i-a pricinuit această neisbândă a fost, după părerea unora din biografii săi, o cauză de căpetenie a violenţei cu care s'a ridicat împotriva luiHenric al III-lea, în timpul turburărilor din 1588—89. Boucher era unul din „cei şeaisprezece" cum li se zicea conducătorilor ligii, şi în locuinţa sa părea a se fi ţinut prima lor întrunire, în 1585. El a luat o parte activă la ridicarea poporului din Paris împotriva regelui, în ziua baricadelor. Iar după aceea, a întreţinut viu fanatismul şi furia maselor, prin predicele sale din biserica Saint Benoît, predici pline de atacuri violente şi făţişe la adresa lui Henric al III-lea şi a consilierilor lui. In sfârşit, în ziua când regele a fost asasinat, şi înainte ca ştirea să fi ajuns la Paris, Boucher, în predica sa din biserica Saint Méry, a asigurat pe credincioşii ce-l ascultau, că Dumnezeu îi va scăpa în curând de Henric al III-lea. De unde, părerea unora din biografii săi [1]) că era în curent cu cele plănuite. Şi n'ar fi nici de cum de mirare, date fiind ideile pe care le exprima în cartea sa „De justa Henrici tertii abdica-

1) Cf. Bayle, Dictionnaire historique et critique. V.me édition, t. 1, p. 627, nota D.

tione" apărută în 1589, după moartea regelui asasinat, dar scrisă mai înainte.

In această lucrare, Boucher își propunea să stabilească mai întâi dreptul popoarelor de-a-și depune suveranii, și apoi să dovedească legitimitatea izgonirii lui Henric al III-lea. Din aceste două părți nu se interesează firește aici decât cea dintâi, ca având singură o valoare teoretică generală; cea de a doua aparține istoriei politice.

Toți oamenii se nasc liberi, zice Boucher. Natura n'a aservit pe nimeni, din naștere, altuia sau altora. Supuși sunt oamenii, dela început și toți deopotrivă, numai lui Dumnezeu și legilor lui. Dacă dar nimeni nu se naște sclav, atunci, evident, nimeni nu se naște stăpân. Și prin urmare nu există regi din naștere. Suveranitatea trebue să aibă o altă origine.

Unii au susținut că puterea politică e de origine divină. Firește, toate vin dela Dumnezeu pe lumea aceasta. Dar nu se poate zice că Dumnezeu a dat unora din oameni dreptul de a domni asupra celarlalți. Papa Gregoriu al VII-lea zicea că suveranitatea a fost creată la început de oameni fără de lege, care, împinși de un orgoliu ce nu venea de sigur dela Dumnezeu, au voit să domnească asupra egalilor lor, și și-au întemeiat puterea, cu răutate și violenie, pe tot felul de crime, jefuind, terorizând și ucizând pe semenii lor. Din aceste cuvinte ale marelui Șef al bisericii trebue să reținem, zice Boucher, numai atât, că puterea politică nu e de origine divină. Nu se poate însă admite că ea s'a întemeiat pretutindeni pe violență și crimă. Ea a trebuit să ia naștere ca o instiuție necesară spre a asigura ordinea printre oameni. Căci, fiind toți egali din naștere, nici unul dintr'înșii nu putea impune celorlalți respectul vieții și al averei sale decât numai cu forța. Spre a evita dar conflictele brutale și starea de nesiguranță generală ce ar fi rezultat din aceasta, oamenii au preferat să însărcineze pe unii dintr'înșii cu păstrarea ordinei și cu rezolvirea pe cale pacinică a neînțelegerilor lor. Așa au luat naștere regii. Ei au fost dar instituiți de popoare, spre a le servi, nu spre a le stăpâni după bunul lor plac. De aceea și dedeau vechile legi civile și feudale popoarelor dreptul de a porni împotriva regilor, când le nesocoteau interesele sau nu le apărau în deajuns, acțiunea contra tutorului prevaricator sau acțiunea contra seniorului care nu și-a ținut cuvântul față de vasali. Acest drept îl intemeia Boucher pe exemple istorice, luate mai ales din trecutul Franței,

exemple pe care le împrumuta din cartea unui protestant, din „Franco-Gallia" lui François Hotman.

Apărută în 1573, această lucrare era, ce e drept, de natură istorică, întrucât studia vechia constituţie politică a statului francez, dar avea tendinţa vădită de a servi ideile democratice ale reformaţilor. Hotman, care era unul din juriştii cei mai însemnaţi ai veacului al XVI-lea, susţinea că vechia monarhie franceză era electivă şi constituţională. Francii îşi alegeau regii, sau cel puţin îi „recunoşteau" când pretindeau coroana în numele dreptului de moştenire, ceeace înseamnează, că acest drept singur, când a început să se manifesteze, nu era suficient pentru a creea suveranitatea: mai trebuia şi învoirea poporului. Pe de altă parte, puterea regală era subordonată în vechia monarhie franceză adunărilor populare, subt diferitele forme pe care le-au luat, în decursul timpului, taberele de Martie şi de Mai, parlamentele baronilor şi statele generale.

Iar concluzia lui Hotman era că, dacă poporul avea dreptul să aleagă pe regi, trebuia să aibă şi dreptul de a-i depune: „Populum non modo creandi, verum etiam abdicandi regis potestatem sibi omnem reservasse docuimus"[1]. Această concluzie trăda mai ales intenţiile autorului. Subt aparenţa ei istorică, Franco-Gallia era o operă politică menită să servească interesele de partid ale reformaţilor, în felul pe care l'am văzut în capitolul precdent.

Şi tocmai de aceea, argumentele istorice ale lui Hotman, ca şi argumentele filosofice ale lui Languet, au fost utilizate pe larg de Boucher. Era o idee curentă printre catolicii fanatici din liga sfântă, că trebuia să se aplice protestanţilor propriile lor teorii. Unul dintr'înşii, Louis d'Orléans, nu se sfia să spună pe faţă coreligionarilor săi: „măsuraţi pe huguenoţi cu cotul cu care măsoară şi ei pe alţii, urmaţi sfaturile lor, luaţi drumul pe care l'au luat ei ca să se întărească, şi vă veţi întări şi voi: trebuie să-i loviţi cu nuelile pe care le-au cules ei singuri"[2].

Fiindcă dar monarhomahii protestanţi propovăduiau regicidul, catolicii din ligă îl propovăduesc şi ei, şi Boucher, desvoltă pe larg în cartea sa dreptul popoarelor, nu numai de a depune pe regi, dar şi de a-i pedepsi. Alegându-şi regele, po-

1) Franco-Gallia, c. 10.
2) Citat de Baudrillart, în cartea sa Jean Bodin et son temps, p. 95.

porul nu-și pierde suveranitatea, care e inalienabilă : rege constituto suum reipublicae supra eum jus remanet [1]). O consecință a acestei suveranități, pe care poporul o păstrează vecinic, este dreptul de a judeca actele regelui și de a le pedepsi, când e cazul, chiar cu pedeapsa capitală : populo in regem potestas est vitae ac necis.

Acest drept de viață și de moarte al poporului asupra regelui îl examinează Boucher în deosebi. Sunt două cazuri de căpetenie, zice el, în care acest drept poate intra în acțiune : împotriva tiranilor ce uzurpează pe nedrept puterea regală și împotriva celor ce, având-o în mod legitim, abuzează de ea. In primul caz, atât autoritățile publice cât și simplii particulari pot opune uzurpatorului forța armată și îl pot ucide. In cazul al doilea însă, trebuie să distingem ; dacă suveranul legitim abuzează de puterea sa numai împotriva particularilor, autoritățile publice au singure dreptul să-i reziste ; dacă însă abuzurile sale pun în primejdie statul însuși, atunci e de ajuns ca autoritățile să-l declare vrăjmaș public, pentruca orice particular să-l poată ucide.

Iacă, reduse la cea mai simplă expresie, ideile teoretice din cartea lui Boucher [2]). Și fiindcă originalitatea foarte relativă a acestor idei n'ar putea explica succesul ei extraordinar, trebue să adăogăm că acest succes se datora mai mult atacurilor violente îndreptate împotriva lui Henric al III-lea. Heretic, sperjur, asasin, risipitor al tezaurului public, simoniac, trădător al patriei, mânjit de obiceiuri rușinoase, ros de vicii desgustătoare, — iată câteva din epitetele ce abundă în cartea lui Boucher la adresa regelui care pierduse grația catolicilor din ligă. Și e un semn caracteristic pentru acele vremuri turburate de cea mai furioasă deslănțuire de patimi religioase ce s'a văzut, că o asemenea carte a găsit aprobarea facultății din Paris, care o declara în „privilegiul" acordat pentru tipărire „plină de pietate și devoțiune, și demnă să servească la instrucțiunea și edificarea popoarelor".

Cu moartea lui Henric al III-lea însă, primejdia nu dispăruse pentru catolici. Henric de Navarra fusese recunoscut ca succesor al său, — și împotriva lui se îndreptează acum toată furia Ligii. Impotriva lui se îndreptează și cartea lui Guil-

1) De justa.... cap. XIX.

2) A se vedea amănunte în cartea lui Ch. Labitte, La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, Paris 1841.

laume Rose, episcopul din Senlis, apărută în 1590. Sunt titlul „De justa reipublicae christianae in reges potestate", această lucrare tinde să propovăduiască ideile pe care le-am văzut şi la Boucher, — dreptul poporului de a înlătura şi pedepsi pe suveranii de care e nemulţumit, şi dreptul papei de a depune pe regii heretici. Argumentele lui Rose nu diferă mult de acelea ale predecesorului său imediat, şi dar nu e indispensabil să ne oprim asupra lor, — cu atât mai mult că aceleaşi idei le vom găsi desvoltate mai sistematic la cei doi reprezentanţi de căpetenie ai filosofiei politice a catolicismului, Mariana şi Suarez.

In treacăt vom menţiona numai, că nu toţi catolicii dela sfârşitul veacului al XVI-lea împărtăşeau ideile monarhomahilor. Am citat mai sus într'o notă, cartea lui Barclay, intitulată „De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos monarchomachos", care a apărut în 1600. Acest Barclay (William) era un catolic, scoţian de origine, dar care trăia la Paris. In cartea sa, el se opunea monarhomahilor, atât celor protestanţi cât şi celor catolici, susţinând, în felul luiBodin, că regele era suveran absolut în ordinea politică, că poporul îi datora supunere necondiţionată, şi că, dacă regele trebuia să guverneze după lege, nu era mai puţin adevărat că legea aceasta n'o făcea poporul, ci regele însuşi, voinţa sa fiind singurul fundament al valabilităţii ei [1]).

Aceste idei absolutiste ale lui Barclay corespundeau nouei situaţii politice create în Franţa prin abjurarea lui Henric al IV-lea şi recunoaşterea lui ca rege, şi prin publicarea, în 1598, a edictului de Nantes. La această schimbare a împrejurărilor se adăuga poate şi nevoia adâncă de pace, care trebuia să fi devenit foarte simţită după atâtea sbuciumări şi după atâta vărsare de sânge. Cu toate acestea, dincolo de graniţele Franţei, în Spania şi Portugalia, cugetătorii politici ai catolicismului, temându-se poate de viitor, tocmai fiindcă protestanţii obţinuseră în vecinătatea lor imediată concesii aşa de largi, continuau a înclina către democraţie, în care vedeau o garanţie mai bună a supremaţiei lor. Printre aceşti cugetători politici, cei mai însemnaţi sunt cei pe care i-am indicat mai sus, Mariana şi Suarez.

---

1) A se vedea asupră-i: Rud. Treumann, Die Monarhomachen, 1895.

II.

Cel dintâi dintr'înșii, Juan Mariana, s'a născut la Talavera, în 1537, din părinți necunoscuți. Culeș de pe drumuri de iesuiți, a fost crescut de ei până la vârsta de șaptesprezece ani, când a intrat în rândurile lor. După o altă versiune, atenția iesuiților ar fi fost atrasă asupră-i, pe când studia la Academia din Alcala, de inteligența sa cu totul neobicinuită, care i-ar fi hotărît să-l cultive și să-l atragă în mijlocul lor. Pozitiv e că în 1554 Mariana a luat haina călugărească, și și-a continuat — sau mai exact și-a refăcut — studiile la școalele iesuiților. Căci, spre a-și asigura stăpânirea spirituală absolută asupra celor ce intrau în ordinul lor, jesuiții aveau obiceiul să le revizuiască toate cunoștințele, spre a înlătura mai dinainte tot ce n'ar fi fost conform cu vederile lor și ar fi putut să le creeze mai târziu dificultăți sau să le ridice adversari în propriile lor rânduri.

Calitățile sufletești ale tânărului Mariana erau în adevăr extraordinare. Teologia, filosofia scolastică, filologia clasică și cea semitică, istoria bisericească și cea politică îl atrăgeau deopotrivă, și în toate isbutea să cucerească admirația profesorilor săi. Spre a da acestui talent o întrebuințare vrednică de el, iesuiții au trimis pe Mariana, în 1561, la Roma, cu însărcinarea să facă un curs de teologie la școala lor de acolo. Câțiva ani mai târziu, în 1565, l'au trimis în acelaș scop în Sicilia, unde întemeiaseră o școală nouă, căreia voiau să-i asigure dela început succesul, înzestrând-o cu profesori aleși. Dar Sicilia nu era un câmp destul de întins pentru activitatea sa, și în 1567 a fost trecut la Paris. In vechea cetate a scolasticei, Mariana a comentat, cu o vervă neîntrecută, filosofia sfântului Toma din Aquino. Fără să ajungă la popularitatea contimporanului său Pierre de la Ramée care atrăsese o lume întreagă la Collège de France cu câțiva ani mai înainte[1]), tânărul iesuit a isbutit totuși să aibă un succes extraordinar. Afară de studenții propriu ziși, oameni învățați din toate clasele sociale veneau să admire știința sa vastă și dicțiunea sa elegantă.

Dar patima cu care lucra îi sdruncinase sănătatea și, clima

1) Pe vremea când și-a început Mariana activitatea, Pierre de la Ramée se afla în străinătate, îndepărtat dela catedra sa de turburările religioase. Cf. vol. II, al acestei lucrări.

umedă şi rece din Paris nefiindu-i prielnică, Mariana a cerut superiorilor săi să-i îngăduie să se întoarcă în Spania. Din 1574 înainte, retras în mânăstirea iesuiţilor din Toledo, şi-a petrecut vieaţa scriind numeroasele sale opere. Intre 1592 şi 1595 a apărut celebra sa „Istorie a Spaniei", redactată mai întâi în latineşte şi tradusă apoi, de el însuşi, în limba spaniolă. Dedicând această traducere lui Filip al III-lea, Mariana îi adresează câteva cuvinte, care ne fac să întrevedem fondul cugetării sale politice. „Nimeni, zice el, nu e destul de îndrăsneţ ca să spună adevărul regilor. Nu este oare, pentru toţi suveranii, o soartă vrednică de plâns, să vadă palatele lor pline numai de linguşitori, mişei şi criminali, care nu se gândesc decât să-i surprindă şi să-i înşele ? Maestatea voastră va avea mângâierea să găsească singură adevărul în această istorie. Maiestatea voastră va găsi într'însa sfaturi şi pilde, cu privire la purtarea ce trebue să aibă în diferite împrejurări. Veacurile trecute şi cele de faţă sunt asemenea" [1]).

Cu toate acestea, — adaugă el, — în starea actuală a lucrurilor, nici pe această cale nu se poate merge prea departe. Invăţăturile obiective ce răsar, dela sine, din desfăşurarea faptelor istorice, nu pot fi nici ele destul de folositoare, fiindcă istoricul nu îşi poate permite totdeauna să povestească faptele aşa cum au fost, fără a se expune la primejdii mari. Starea de lucruri, la care făcea aluzie Mariana, era despotismul lui Filip al II-lea, subt care trăise o bună parte a vieţii sale. Acest suveran, care era aşa de orgolios încât cei ce voiau să-i vorbească trebuiau să se pună în genunchi, şi aşa de gelos de autoritatea sa încât îşi impunea o muncă supra-omenească numai ca să poată hotărî singur totul în statele sale „în care soarele nu apunea niciodată", era întruparea însăşi a despotismului. Şi fiindcă prima redacţiune a istoriei sale, cea latină, fusese scrisă şi apăruse subt domnia lui Filip al II-lea, Mariana fusese silit să se oprească la isgonirea Maurilor, de unde începea istoria strict contemporană a Spaniei. Această istorie prea recentă, făcută de predecesorii direcţi ai personalităţilor politice în vieaţă, n'ar fi putut fi povestită decât punând pe autor în alternativa : sau să trădeze adevărul, sau să nemulţumească pe cei mari — şi să sufere urmările mâniei lor.

Această stare de lucruri însă, adică această organizare po-

1) Histoire d'Espagne, trad. française du P. Charanton. Dédicace.

litică, în care adevărul nu putea fi spus nici măcar în istorie, i se părea lui Mariana vătămătoare pentru bunul mers al omenirei. El visa o întocmire a societății, în care adevărul să poată fi spus regilor, și în care primejdia să fie numai pentru ei, când n'ar voi să recunoască dreptatea celor ce li-l spun. O asemenea alcătuire socială ne înfățișează învățatul spaniol în cartea sa vestită „De rege et regis institutione", apărută în 1598.

La început, zice el, oamenii erau sălbatici și trăiau în libertate, ca animalele, nu cunoșteau adică nici una din mărginirile pe care le aduc vieții lor legile societăților civile. Ei trăiau, firește, în grupuri mai mult sau mai puțin numeroase, formate de legăturile de sânge, dar aceste grupuri n'aveau nici o organizare politică Cel mult dacă exista într'însele autoritatea părintească, sau, în genere, autoritatea celor bătrâni asupra celor tineri ; dar de o autoritate politică propriu zisă, nu era nici vorbă. În acea stare primitivă așa dar, oamenii erau absolut liberi și absolut egali : nici o deosebire socială și nici o deosebire economică nu exista între ei. Clasele sociale și proprietatea nu luaseră încă naștere. Pământul era al tuturor : toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică legală roadele lui naturale. Era „vârsta de aur", când oamenii trăiau fericiți, fiindcă nu cunoșteau nici lipsa, cu grijile turburătoare și cu munca istovitoare ce sunt o urmare fatală a ei, nici apăsarea întocmirilor sociale, cu silnicia îngrădirilor de tot felul.

Dar această vârstă de aur n'a durat mult. Oamenii s'au înmulțit foarte repede, și în aceiași măsură au crescut și nevoile lor, nu numai cantitativ, ci și calitativ. Gusturile lor s'au rafinat — Mariana zice s'au pervertit — și roadele pământului, care îi mulțumiau la început așa cum se aflau în natură, nu le-au mai plăcut dela o vreme. Ei le-au supus atunci la fel de fel de transformări. Așa a luat naștere industria, subt forma ei cea mai primitivă. Oamenii au început dar să muncească, și, cu toată munca lor, nu isbuteau să sporească produsele naturii în aceeași măsură, în care creșteau nevoile lor. A venit deci o vreme când ei au început să-și dispute unii altora, cu forța, lucrurile fără de care nu mai puteau trăi. Un războiu furios s'a deslănțuit atunci între ei [1]), războiu în care oamenii,

1) Un războiu al tuturor în contra tuturor, cum avea să zică mai târziu Hobbes.

ca niște fiare sălbatice, se aruncau unii asupra altora, spre a-şi răpi bunurile ce posedau întâmplător. Spre a pune capăt acestui războiu permanent, oamenii n'au găsit decât un singur leac: să renunțe la libertatea lor naturală dela început, când nimeni nu le putea porunci nimic, şi să se supună autorității unuia dintr'înşii, căruia să-i dea toată puterea necesară ca să împiedice orice violență. Hotărîndu-se dar, ca luptătorii obosiți ce recurg la un arbitraj, să renunțe la forță şi să stabilească alte norme pentru regularea raporturilor dintre ei, oamenii au întemeiat societatea civilă. Şi însărcinând cu executarea acestei hotărîri pe unul dintr'înşii, căruia i-au lăsat dreptul exclusiv de a uza de forță, spre a face hotărîrea lor respectată de toți şi în contra tuturor, au întemeiat regalitatea [1]).

Aceasta fiind originea societăților civile şi a autorității politice care o guvernează, raporturile dintre ele pot fi determinate foarte uşor. La început puterea regilor era absolută, cum şi trebuia să fie, spre a înfrâna pornirile violente ale oamenilor şi a pune capăt războiului permanent dintre ei. Voința suveranului era atunci legea supremă. Ceeace nu însemna însă că el putea să facă ce voia. Căci oricât de mare îi era puterea, ea îi fusese dată de supuşii lui într'un scop determinat: de a aduce pacea şi concordia între dânşii. Orice întrebuințare a puterii absolute, ce ar fi mers alături de acest scop sau împotriva lui, era un abuz. Şi asemenea abuzuri, membrii societăților civile nu le puteau trece cu vederea. Căci nu era de crezut că ei renunțaseră la libertatea lor primitivă, fără să-şi fi rezervat măcar dreptul să cerceteze, dacă regalitatea, în mâinile căreia puseseră puterea de a dispune de viața şi de averea lor, lucra sau nu potrivit cu scopul pentru care făcuseră acest mare sacrificiu.

Şi fiindcă, de fapt, suveranii au abuzat de puterea lor absolută, — era în natura acestei puteri de a ispiti pe cei ce o posedau să abuzeze de ea, — membrii societăților civile au început dela o vreme să ia măsuri. Aceste măsuri au fost legile restrictive, cu care au îngrădit exercițiul puterii suverane. Pu[illegible] poporului, tot din această voință purced şi legile care regulează funcționarea ei.

Firește, sunt şi cazuri în care regalitatea se întemeiază pe forță, iar legile sunt impuse popoarelor în virtutea d[illegible]ptu-

1) De rege, lib. I, cap. 1.

lui de cucerire. Așa e în toate monarhiile eșite din războaie. Această origine a suveranității însă, deși foarte frecventă, e, după Mariana, nelegitimă. Cucerirea, ori cât ar fi îmbrăcată în formele, consacrate de istorie, ale războiului, rămâne o uzurpare, un act de tâlhărie politică. Și nu e nimic mai vătămător pentru educația omenirii, decât admirația cu care vorbesc istoricii de cuceritorii celebri, ca Cyrus, Alexandru cel mare, Cesar... etc. Mai folositor ar fi dimpotrivă, să se propovăduească groaza pentru acești mari criminali, care au vărsat sângele popoarelor lor pentru a fura teritoriile și a încătușa libertatea popoarelor străine.

Și mai rău e, când fără acest pretext măcar, al războiului, unii ambițioși uzurpă puterea regală, prin conspirații, trădări și crime. Monarhiile întemeiate în acest chip sunt și mai nelegitime, dacă poate fi o gradație în nelegitimitate, decât cele ce isvorăsc din cuceriri propriu zise. Impotriva acestor suverani uzurpatori, popoarele au dreptul să se răscoale și să-i isgonească cu armele. Dacă în războaie forța armată a popoarelor învinse e înfrântă, ceea ce anulează de fapt dreptul lor de rezistență, — în cazul uzurpatorilor interni, dreptul acesta rămâne întreg, și popoarele care nu uzează de el, își merită soarta. Când lașitatea generală împiedecă răscoala, atunci nu mai rămâne decât o singură scăpare: indivizii care, prin excepție, ai avea sentimente mai înalte, trebuie să intervină și să înlăture singuri pe tiranul uzurpator, — asasinându-l.

Nu e nevoe, în acest caz, de niciun fel de judecată, care nici n'ar fi posibilă subt apăsarea despotismului brutal ce urmează totdeauna după întronarea unei monarhii nelegitime. Un asemenea asasinat politic, nu numai că nu e condamnabil, dar dimpotrivă, atât biserica, cât și opinia publică îl consideră totdeauna ca un act de mare valoare etică. Cel ce, fără să fie silit de nimeni, își pune vieața în primejdie, și adesea și-o pierde, spre a scăpa de tiranie un popor întreg, e un erou. Istoria sacră și cea profană glorifică deopotrivă pe toți martirii libertății. Trasibul, Timoleon, Harmodius și Aristogiton, Brutus... și atâția alții, au rămas în amintirea posterității ca exemple vrednice de admirat și de imitat.

Nu numai, însă, în monarhiile nelegitime are poporul dreptul să se ridice împotriva regilor. Am văzut mai sus că în monarhiile legitime puterea suveranilor se întemeiază pe voința poporului, și că exercițiul acestei puteri e îngrădit de legi,

care pot să varieze după locuri şi timpuri, dar au toate acelaşi scop: să garanteze interesele cetăţenilor. Când aceste legi sunt călcate de suveranii aleşi de popor sau de urmaşii lor legitimi, protestarea cetăţenilor e necesară, dar trebue să rămână închisă în anumite margini. Mai întâi, nu e bine ca cetăţenii să protesteze la fiecare pas, în contra oricărei măsuri ce li se pare că vatămă interesele lor. Pe deoparte, suveranul cel mai bun şi cel mai drept poate greşi, iar pe de alta poporul se poate înşela în aprecierile sale. Şi în sfârşit, răbdarea nu strică nici odată. E bine dar ca cetăţenii să aibă răbdare şi să aştepte ca intenţiile rele ale suveranului să iasă în deajuns la iveală, ca interesele publice să înceapă în adevăr să sufere, ca statul să se clatine pe temeliile sale Atunci adunările politice legale, ori cum s'ar numi ele, trebue să-şi spună cuvântul, atrăgând atenţia suveranului abuziv asupra răului pe care îl face ţării. Dacă acest avertisment nu e ascultat, ele trebue să judece pe rege cu toate formele cuvenite, şi să pronunţe depunerea lui. Iar dacă, după ce a fost depus, regele continuă să se folosească de puterea sa, spre a-şi păstra, în mod nelegitim, suveranitatea, adunările politice trebue să-l declare vrăjmaş public, şi să invite poporul să ia armele împotriva lui. Mai mult chiar, odată declarat vrăjmaş public, regele poate fi ucis de oricine, de un simplu particular, ca orice tiran uzurpător. Ba încă, în cazul când, spre a preveni evenimentele, regele dizolvă mai dinainte adunările politice, şi le împiedică astfel să pronunţe depunerea sa, opinia publică ne având nici un mijloc legal de manifestare, orice particular poate judeca pe suveran la lumina conştiinţei sale morale şi religioase, şi-l poate asasina.

Se va obiecta poate, zice Mariana, că acest drept, acordat particularilor, e foarte primejdios. Căci oricând se va găsi într'un stat cineva, care să nu fie mulţumit de suveran. A-i recunoaşte dar dreptul să-l judece, singur, fără control şi fără apel, şi să-l şi execute, e a pune într'o vecinică nesiguranţă regalitatea, şi printr'însa ordinea publică. Aşa ar fi, răspunde Mariana, dacă înţelepciunea omenească n'ar fi aşa de întinsă. Din nefericire, nu se găsesc mai nici odată oameni care să reziste suveranilor abuzivi. Şi tocmai această raritate face ca valoarea lor să fie aşa de mare. Când se găseşte câte unul, omenirea întreagă îl slăveşte, ca pe un erou. Aşa a fost bunăoară Jacques Clément, asasinul lui Henric al III-lea. Mariana îl nu-

meşte podoaba vecinică a Franţei — aeternum Galliae decus“ [1]). Şi spre a justifica apologia pe care i-o face, îi batjocoreşte victima, înfăţişând-o subt colorile cele mai respingătoare.

Această parte din cartea lui Mariana, scrisă în tonul celui mai pătimaş pamflet politic, a iritat adânc pe contimporanii săi şi i-a atras celebritatea odioasă de care s'a bucurat. In 1610, universitatea şi parlamentul din Paris au interzis cetirea ei în Franţa şi au condamnat-o să fie arsă de călău pe piaţa publică, — uitând că şi ele celebraseră în 1589 pe Jacques Clément, pe care predicatorii ligii îl „beatificau“ în bisericile lor, numindu-l „prea fericitul copil al sfântului Dominic“ [2]). Dacă dar tractatul „De rege“ a inspirat, precum cred unii, pe Ravaillac, asasinul lui Henric al IV-lea, nici meritul, nici vina nu sunt numai ale lui Mariana.

Curios — şi caracteristic pentru acele vremuri — e modul cum discuta jesuitul spaniol mijloacele prin care s'ar putea ajunge mai uşor la înlăturarea tiranilor sau a suveranilor abuzivi. In principiu, se înţelege, toate mijloacele sunt bune; vicleniа, minciuna, frauda, trădarea, sunt permise şi legitime, când e vorba de „vrăjmaşul public“. Mijloacele cele mai potrivite sunt însă cele mai prudente, cele care costă mai puţine vieţi omeneşti. Asasinul unui rege poate întrebuinţa indiferent orci armă. Mai bine e însă să întrebuinţeze otrava care îi expune mai puţin viaţa, întrucât poate fi administrată pe ascuns şi dela distanţă. Cu o restricţie totuşi. Felul obicinuit cum se dă otrava, punându-se în alimentele pe care victima le ia singură, e criminal, fiindcă... face pe otrăvitor complice la o sinucidere silită, — şi sinuciderea e pentru biserică o crimă capitală. Mai bine e dar să se întrebuinţeze acele otrăvuri violente, care lucrează prin simplu contact, şi deci se pot pune pe mobilele, pe obiectele sau pe vestmintele de care urmează a se sluji victima. Aşa făceau regii Mauri, care trimiteau în dar duşmanilor lor arme preţioase, acoperite de o substanţă invisibilă, ce ucidea la primul contact. Aşa făcea Caterina de Medici, care dărnia celor destinaţi de politica ei să dispară mănuşi fine aduse din Italia, şi îmbibate cu materii otrăvitoare.

---

1) De rege, I, c. 6. Aceste cuvinte nu se găsesc decât în prima ediţie a operei lui Mariana, apărută la Toledo în 1598. In ediţiile următoare aceste cuvinte au fost suprimate.

2) Jacques Clément fusese călugăr dominican.

Am insistat asupra acestor părţi din cartea lui Mariana, fiindcă, cum ziceam, ele au făcut-o celebră. Părţile mai interesante pentru noi sunt însă altele, — şi anume acelea în care vorbeşte de organizarea statului. Am văzut mai sus cum au luat naştere societăţile civile şi autoritatea politică ce le guverna. Dată fiind originea ei, această autoritate politică putea lua ori ce formă ; esenţialul era, ca ea să realizeze scopul pentru care fusese creată, de a aduce pacea şi concordia printre oameni. Şi în adevăr, autoritatea politică a luat, de fapt, forme diferite, la diferitele popoare. Unele au fost guvernate de o singură persoană, altele de mai multe. Unele au avut adică o organizare monarhică, altele o organizare oligarhică. Iar altele, în sfârşit, s'au guvernat ele însele, au avut cu alte cuvinte o organizare democratică. Toate aceste forme de guvernământ pot duce, mai mult sau mai puţin, la scopul esenţial al oricărei puteri politice, care este păstrarea raporturilor paşnice între oameni. Dar cea mai bună din toate, cea mai conformă cu natura şi cu învăţăturile bisericii, este monarhia. Universul întreg e guvernat de un singur Dumnezeu ; corpul omenesc e guvernat de un singur suflet ; biserica e guvernată de un singur papă. Nu sunt aceste exemple suficiente ca să ne încredinţeze, că şi statul trebue să fie condus de un singur suveran ?

Am văzut însă mai sus, că puterea politică în general — şi prin urmare şi puterea suveranului unic în monarhii — e supusă la limitări şi restricţii, prevăzute de legi anumite, ce-i regulează funcţionarea. Căci altfel, dacă ar fi fost lăsată în voia ei, puterea politică ar fi dus în mod fatal la abuzuri, şi prin urmare la jignirea intereselor celor pe care era chemată să-i guverneze. Iar legile ce regulează funcţionarea ei sunt, am zis, făcută de popor. Trebue să vedem acum mai de aproape, cum face poporul aceste legi.

Ca istoric, Mariana studiase vechia organizare politică a unora din provinciile spaniole — a regatului de Aragon în deosebi — şi ar fi voit să reînvieze unele părţi dintr'însa. El susţinea dar, că poporul trebuia să ia parte la guvernarea statului, prin reprezentanţii săi. Aleşii pe categorii sociale, aceşti reprezentanţi se compun din deputaţii clerului, ai noblеţei şi ai oraşelor. Ei singuri au dreptul, în adunările lor, să facă legile şi să hotărască sacrificiile materiale pe care poporul trebue să le facă pentru stat, adică să voteze impozitele. Până aici, Mariana nu iese din concepţia obicinuită a guvernului reprezentativ, cum

am găsit-o la predecesorii săi. Originalitatea sa stă în însemnătatea pe care o dă, în adunarea poporului, reprezentanților clerului. Acești reprezentanți, care sunt episcopii, trebue să aibă precădere asupra tuturor celorlalți. „Episcopii, zice Mariana însuși, nu sunt numai căpeteniile bisericii, ci și principii republicei, adică partea ei cea mai însemnată. Greșesc foarte aceia care socotesc, că trebue să li se ia episcopilor sarcinile politice și guvernarea orașelor, ca o povară de prisos și ca o îndeletnicire nepotrivită cu sfânta lor menire. Cei ce gândesc astfel uită că, slăbind partea cea mai nobilă a statului, îl împing neapărat la stricăciune și pieire“ [1]).

Și de ce trebue să aibă episcopii această precădere în adunarea poporului ? Fiindcă sunt oamenii cei mai desinteresați și mai culți din stat. Mai întâi, ei n'au familie și n'au avere proprie. Ei n'au prin urmare de apărat nici un interes personal și se pot gândi numai la interesele celorlalți, pot cântări cu imparțialitate nevoile și aspirațiile, adesea contradictorii, ale diferitelor clase de cetățeni, și le pot împăca după normele superioare ale justiției. Pe de altă parte, episcopii au și cultura necesară, ca să înțeleagă cu adevărat nevoile țării și să le știe găsi leacul. Căci dacă nobilii își datoresc titlurile lor nașterii, — așa încât nobleța lor nu implică nici calități sufletești deosebite, nici o cultură superioară, — episcopi nu pot ajunge decât aceia care o vieață întreagă au servit biserica cu luminile lor și au îngrijit cu devotament poporul strâns în jurul ei. In sfârșit, prin natura misiunii lor chiar, ca părinți sufletești ai oamenilor, episcopii, care și-au început toți cariera ca simpli preoți sau călugări, au trăit vecinic în contact cu poporul, i-au ascultat plângerile, i-au alinat durerile, și îi cunosc prin urmare nevoile mai bine decât laicii, ce nu sunt preocupați decât de interesele, așa de mărginite, ale lor și ale familiei lor. Iacă de ce, conchide Mariana, episcopii și, în genere, membrii clerului, „sunt păzitorii cei mai siguri ai dreptății, ai legilor, ai libertății și ai averii publice ; iar dacă sunt străjerii statului, cu atât mai mult sunt străjerii regelui, apărătorii lui în caz de răscoală, epitropii lui în caz de minoritate, singurii mijlocitori ce pot exista între el și popor“ [2]).

După cum sunt însă apărătorii naturali ai suveranului, episcopii sunt și judecătorii lui naturali. Când el nesocotește în-

1) De rege, lib. II, cap. 8.
2) De rege, lib. I, cap. 10.

vățăturile bisericii, episcopii formează, spre a-l judeca, un tribunal deosebit ; când calcă legile țării, îl judecă împreună cu deputații celorlalte clase, în adunarea poporului, în care însă ei au, cum am văzut, precădere. Spre a da totuşi o satisfacție regelui, Mariana îi recunoaşte dreptul să apeleze, împotriva episcopilor, la arbitragiul papei.

In sfârşit, spre a le permite să joace cu succes rolul lor de conducători ai poporului, Mariana revendică pentru membrii clerului cea mai desăvârşită independență politică. Ei nu trebue să atârne de stat, subt nici o formă. Ei nu pot fi judecați de autoritățile civile, ci numai de tribunalele eclesiastice, fiindcă nu sunt supuşi dreptului civil, ci dreptului canonic. Ei nu plătesc impozite, şi averea comunităților lor este inalienabilă. Autoritățile civile nu pot intra în casele lor, nici măcar spre a urmări pe criminalii ordinari. Mai bine să rămână crimele nepedepsite, zice cu energie călugărul spaniol, decât să se violeze acest vechiu şi sfânt „drept de azil".

Este evident că, în asemenea condiții, clerul devine stăpânul absolut al statului. El poate face totul în stat, poate legifera după placul său, în virtutea dreptului de preeminență al episcopilor în adunarea poporului, şi poate îndrepta după placul său activitatea regelui, care e supus jurisdicției acelorași episcopi. In schimb, statul, cu autoritățile lui civile, nu se poate atinge subt nici o formă de cler, chiar când e nemulțumit de el. Ceeace vrea în definitiv Mariana, este o organizare teocratică a statului. Democrația sa e numai un mijloc. Regele trebue să fie supus poporului, fiindcă voința poporului este isvorul autorității sale politice. Poporul trebue să-şi facă singur legile ; însă la facerea lor cuvântul hotărîtor trebue să i aibă oamenii cei mai pricepuți şi mai desinteresați din stat, care sunt reprezentanții clerului. E o încercare ingenioasă, — mai fină în ori ce caz decât argumentările medievale ale lui Gregoriu al VII-lea, ale lui Innocentiu al III-lea sau ale lui Bonifaciu al VIII-lea, — de a reînvia supremația politică a bisericii.

Tot în legătură cu acest scop ultim trebue să punem şi ideile economice ale lui Mariana. El nu e un partizan al proprietății individuale. Am văzut mai sus, care a fost, după el, starea primitivă a omenirii. Pământul era la început al tutulor aşa cum lăsase Dumnezeu să fie. Toți culegeau deopotrivă şi fără nici o piedică roadele lui. Mai târziu însă, în urma „păcatului originar", oamenii s'au înmulțit şi s'au stricat, — şi,

nesocotind cele hotărîte de înțelepciunea și bunătatea divină, cei mai tari au început să împiedece pe cei mai slabi să culeagă, ca mai înainte, roadele pământului, punând astfel stăpânire pe el. Așa a luat naștere proprietatea. Prin aceasta însă, cei mai mulți oameni au fost despuiați de dreptul ce le hărăzise justiția divină, de a lua de pe pământ tot ce le trebuia ca să trăiască. Așa au luat naștere săracii, alături de bogați.

Iacă, pe scurt, istoria economică a omenirii. Care trebue să fie atunci organizarea ei în timpul de față, și care trebue să fie tendințele ei în viitor? Este evident că societatea datorește o despăgubire celor ce au fost deposedați la origine, atunci când s'a format proprietatea individuală. De aci obiceiul universal de a ajuta pe cei săraci. Bogații au simțit totdeauna nevoia instinctivă de a repara, în parte, nedreptatea ce au comis-o la început strămoșii lor, ușurând pe cât posibil suferințele celor desmoșteniți de ei. In unele părți chiar, statul a luat asupră-și sarcina asistenței publice. Așa a fost la unele popoare vechi, la romani bunăoară; așa a fost altă dată în unele provincii spaniole, unde săracii erau hrăniți din tezaurul statului. Astăzi, zice Mariana, această instituție a dispărut, — și e foarte rău. Din fericire, comunitățile religioase, mânăstirile și ordinele călugărești, impinse de datoria caritătii creștine și nu de revoia de a ispăși un păcat, ca bogații, de vreme ce membii clerului n'au averi personale, au luat asupră-le sarcina asistenței publice, la care statul a renunțat. Ele ajută din toate puterile pe săraci. Dar puterile lor sunt, din nefericire, mărginite, fiindcă averile comunităților religioase nu sunt prea mari. Aceste averi ar trebui deci sporite, atât prin darurile bogaților cât și prin subvențiile statului.

In această direcție vede apoi Mariana posibilitatea unei întoarceri la starea primitivă a omenirii, adică la proprietatea colectivă. Dacă toate averile s'ar concentra cu vremea, într'un viitor îndepărtat, în mâinile comunităților religioase, care ar îngriji de întreținerea tutulor, s'ar realiza astfel un fel de comunism teocratic, asemenea — în principiu, firește, nu în amănuntele organizării — cu comunismul primitiv, când toți oamenii găseau pe pământ, subt protecția binevoitoare a justiției divine, tot ce le trebuia ca să trăiască.

Ce ar fi de făcut însă, pentru ca omenirea să ajungă la această stare ideală? Ar fi de ajuns ca statul să aibă o politică economică potrivtă cu acest scop. Preocuparea lui constantă

ar trebui să fie, să mărească necontenit averile comunităţilor religioase şi să micşoreze necontenit averile particulare. Recunoscând că săracii trebuie să fie întreţinuţi de tezaurul public, statul ar trebui să verse sumele necesare în casele comunităţilor religioase, care ar rămânea însărcinate cu distribuirea lor. Pe de altă parte, statul ar trebui să aibă grijă... ca numărul săracilor să crească necontenit. Dând funcţiunile publice numai oamenilor bogaţi şi obligându-i să le exercite în mod onorific, regele i-ar sili să-şi cheltuească încetul cu încetul averile. Pe această cale s'ar putea spori numărul săracilor şi statul ar trebui prin urmare să verse sume din ce în ce mai mari în casa comunităţilor religioase, pentru ajutorarea lor. Toate bogăţiile s'ar concentra astfel, cu vremea, în mâinile acestor comunităţi, constituind patrimoniul colectiv al tutulor. Din acest patrimoniu comun apoi, subt îngrijirea bisericii, ca reprezentantă a justiţiei divine, fiecare ar lua ce-i trebue ca să trăiască.

Unii au văzut în acest ideal comunist al lui Mariana un simplu calcul politic al jesuitului, care se silea să restabilească — şi dacă se putea să întindă — domnia bisericii asupra popoarelor. Nu trebue să uităm însă că comunismul era în tradiţia creştinismului primitiv, şi că primii părinţi ai bisericii nu ereau nici de cum favorabili proprietăţii, socotind-o, fără nici o intenţie politică, din punct de vedere pur religios, ca un rău, care putea fi tolerat, dar care, pentru curăţenia sufletească a creştinilor, ar fi fost mai bine să lipsească.

III.

Mariana era un umanist. Pasiunea cu care studiase limbile clasice n'a rămas fără influenţă asupra modului cum scria. In istoria literaturii spaniole Mariana e comparat de obiceiu cu Titu-Liviu, iar tractatul său „De rege" începe cu un prolog care ne aduce aminte de dialogurile lui Platon. In serile de vară, ne spune autorul, spre a se odihni de munca grea a zilei, se suia cu un prieten pe colinele de lângă Toledo. Acolo, subt arborii seculari, printre ramurile cărora se strecurau misterioase, razele lunii, şi în tăcerea adâncă a nopţii, cântau psalmi spre slăvirea Celui ce a făcut aceste minuni, se gândeau la misiunea lor, la durerile lumii şi la căile pe care le-ar putea îndrepta. Aşa au ajuns să vorbească de felul cum ar trebui câr-

muite popoarele, de originea, natura și datoriile puterii regale.

Urmașul lui Mariana în filosofia politică a catolicismului, Francesco Suarez, nu călca pe urmele sale. El nu mai era un umanist, ci un scolastic întârziat. Deși scria mai bine ca predecesorii săi medievali, metoda sa rămânea aceeași. Argumentarea abstractă, spinoasă și prolixă, cu silogismele, distincțiunile și subtilitățile ei, rămânea instrumentul său de căpetenie. Cu drept cuvânt s'a văzut în operele lui Suarez o reînviere a scolasticei la începutul timpurilor moderne.[1])

Acest cugetător se născuse în 1548, la Grenada, dintr'o familie nobilă. Studiile și le-a făcut la universitatea din Salamanca, unde a învățat dreptul. Urmând poate curentul timpului, care împingea pe mulți tineri distinși să caute o carieră în rândurile clerului, sau supunându-se altor influențe, Suarez a intrat în ordinul jesuiților. Nu fără mari lupte, însă, a putut să se deprindă cu regulele călugărești, iar filosofia scolastică, pe care a fost silit s'o învețe, i-a pricinuit cele mai mari neplăceri. Fiindcă avea însă multă putere de voință și fiindcă își făcuse din împlinirea datoriilor sale, în situația pe care și-o crease, o chestie de conștiință, Suarez nu numai că a trecut peste aceste neplăceri, dar a devenit cel mai ilustru reprezentant al filosofiei scolastice din timpul acela. Cursurile pe care le-a ținut la școalele jesuiților din Segovia, Valadolid, Roma, Alcala, Salamanca și Coimbra, i-au atras admirația generală. Iar operele sale, care îmbrățișau toate problemele tradiționale ale filosofiei scolastice, au format 23 de volume in-folio.[2]) Nu e dar de mirare că după o viață de muncă așa de încordată când a murit, la Lisabona în 1617, a exclamat, cu câteva minute înainte de a expira : nu credeam că moartea e așa de dulce.

Ne vom ocupa mai târziu de metafizica lui Suarez întrucât a influențat cugetarea filosofică modernă, într'unii din reprezentanții ei de căpetenie, ca Spinoza și Leibniz. Aci vom cerceta numai ideile sale politice, din tractatul „De legibus ac Deo legislatore" apărut în 1619.

Intrebarea de căpetenie, pe care și-o pune Suarez în acest tractat este : ce sunt legile, care e natura și care e fundamentul lor ? Caracterul lor comun și esențial — atât al celor scrise, cât și al celor nescrise — fiind de a obliga voința omenească,

1) Cf. K. Werner, Fr Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg, 1861.

2) Cf. ediția din Lyon, din 1630.

problema care se ridică aci este, în fond, aceea a principiului obligaţiei morale. Această problemă însă, pe care Suarez o discută în toate elementele ei, etice, psihologice şi metafizice, ese din cadrul cercetărilor noastre actuale. De aceea ne vom mărgini să examinăm numai partea din „De legibus" în care Suarez caută, nu fundamentul legilor în general, ci fundamentul legilor politice în deosebi.

De unde purced legile ce guvernează vieaţa popoarelor ca unităţi politice? Cine le face, şi cu ce îndreptăţire? Există adică printre oameni o putere legitimă, căreia să-i aparţină, în mod natural, dreptul de a legifera? — Istoria ne arată, că legile le-au făcut, în toate statele, autorităţile civile, — autorităţi ce au avut, după locuri şi timpuri, forme şi nume foarte diferite. De unde veneau însă acele autorităţi? Pe ce se întemeia dreptul lor de a face legi, — de a porunci adică oamenilor?

La prima vedere s'ar părea, că acest drept nu putea fi decât o uzurpare, şi nu un drept ce ar decurge din natura lucrurilor. Căci în ordinea naturii, oameni se nasc liberi şi egali. Nici unul dintr'înşii n'are mai multe drepturi decât ceilalţi şi nu poate prin urmare să le poruncească nimic. Guvernarea oamenilor de către oameni, stăpânirea popoarelor de către unul sau mai mulţi indivizi, care, făcând legile, le impun să trăiască într'un fel sau într'altul, e împotriva naturei, e o uzurpare.

Aşa ar fi, zice Suarez, dacă omul ar fi fost menit de natură să trăiască singur. Natura a pus însă într'însul instinctul sociabilităţii. Pretutindeni, şi de când există lumea, oamenii au trăit şi trăiesc împreună, în societăţi mai mici sau mai mari. Aceste societăţi însă nu sunt simple gloate, ca cele ce se adună uneori întâmplător în unele locuri. Gloatele n'au decât o existenţă vremelnică; ele nu durează decât atât cât stau laolaltă oamenii adunaţi de cine ştie ce motiv întâmplător; altfel, nu există între ei nici o legătură permanentă, nici fizică, nici morală. Dimpotrivă, în societăţile naturale pe care le-au format dela început, împinşi de instinctul lor social, oamenii au fost legaţi totdeauna în mod permanent, prin legături de sânge şi prin legături politice. O gloată nu e un corp politic; o societate însă este, întrucât formează o unitate morală, care presupune un acord al voinţelor, şi prin urmare subordonarea lor constantă acelui acord. Fără această subordonare a voinţelor unei norme comune, nu e posibilă societatea. Şi fără o autoritate care să vegheze la respectarea normei comune, subordo-

narea voințelor nu se poate menținea. Căci oamenii hotărăsc ușor ceeace li se pare bine. dar execută anevoie hotărîrea luată, și adesea trebuesc siliți s'o facă.

Așa dar, natura împinge pe oameni să trăiască în societate, iar societatea nu e posibilă fără o autoritate politică. Prin urmare autoritatea politică e conformă naturii. Altfel natura ar fi absurdă, fiindcă ar voi scopul fără să voiască mijloacele. și această absurditate n'o putem admite fără a înjosi înțelepciunea divină.

E acum întrebarea, cui aparține autoritatea politică? Dacă ea este un produs al naturii, ca și societatea care nu poate exista fără ea, — în mâinile cui o pus-o natura?

Autoritatea politică sau suveranitatea, zice Suarez, nu poate aparține nici unui om particular. Căci am văzut că, în ordinea naturii toți oamenii se nasc liberi și egali. Toți au aceleași drepturi și nici unul dintr'înșii nu poate porunci celorlalți. S'ar putea zice, e adevărat, că Dumnezeu a dat la început primului om dreptul să stăpânească lumea, și prin urmare și neamul omenesc întreg, ce urma să iasă dintr'însul, și că acest drept era firesc întrucât nu era în fond decât dreptul părintelui de a-și guverna familia. Trebue să deosebim însă, răspunde Suarez, puterea domestică sau „economică", întrucât e de ordin privat, de puterea politică sau socială, care e de ordin public. Un părinte nu poate avea în familia sa decât pe cea dintâi. Căci procrearea nu dă prin chiar natura ei un drept politic asupra unei întregi posterități, care poate să fie compusă din numeroase familii diferite. Părintele nu e decât șeful familiei sale. Statul însă neputând rezulta decât din învoirea mai multor familii de a trăi împreună, șeful unei famili nu e prin aceasta chiar șeful statului întreg. De altfel, adaugă Suarez, Biblia nu ne spune că Dumnezeu ar fi dat lui Adam un asemenea drept politic de a guverna lumea, drept pe care el să-l fi putut transmite unuia sau altuia din urmașii săi.

De unde rezultă că autoritatea politică sau suveranitatea nu e de origine divină. Ea poate fi considerată, e drept, ca fiind de origine divină, întrucât natura întreagă a fost creată de Dumnezeu, și prin urmare toate formele naturale ale vieții, atât ale celei fizice, cât și ale celei morale, sunt de origină divină. Dar de o delegație anume, pe care ar fi dat-o Dumnezeu unei persoane sau unei familii, de a guverna lumea, nu poate

să fie vorbă. In acest înţeles, suveranitatea nu e de origine divină.

Suarez atacă astfel pe faţă doctrina monarhiei de drept divin, care era încă atotputernică la începutul veacului al XVII-lea. Citând părerea câtorva jurişti de pe vremea luptelor dintre papi şi împăraţi, după care puterea imperială ar veni de-a dreptul dela Dumnezeu, Suarez observă, că aceasta însemnează numai că ea nu vine dela reprezentantul său pe pământ, adică dela şeful bisericii, dar nu însemnează nici de cum că ea ar fi fost dată de către Dumnezeu, printr'o delegaţie expresă, personală, suveranului ce o exercită. Puterea imperială vine dela Dumnezeu, în înţelesul în care totul vine dela autorul a tot ce există pe lume. Ceeace nu însemnează că această putere nu e dată împăratului de poporul, care l-a chemat să-l guverneze.

Căci în adevăr, dacă autoritatea politică sau suveranitatea e naturală, dar nu rezidă în nici un om în parte, atunci nu rămâne decât ca ea să rezide în totalitatea lor. Dacă societatea nu poate lua naştere de cât prin consimţământul celor ce se învoesc să trăiască împreună după anumite norme, este evident că numai ei pot hotărî acele norme. Numai cei ce formează societatea pot hotărî adică legile, după care ea urmează să fie guvernată. Puterea însă de a face legile e însăşi suveranitatea. Prin urmare, suveranitatea nu poate aparţinea decât tutulor membrilor societăţii, în comun.

Acum, omenirea nu formează o singură societate. Şi e foarte uşor de priceput de ce. Consimţământul mutual sau acordul de voinţe, fără de care societatea nu putea lua naştere, nu se putea realiza, ca un act unic, în întreaga omenire de pe întreaga suprafaţă a pământului. El s'a realizat numai parţial, în grupuri mai restrânse de oameni şi în regiuni mărginite. Omenirea s'a divizat astfel dela început într'o sumă de societăţi diferite, într'o sumă de state independente. In fiecare din aceste corpuri politice însă, suveranitatea aparţine tuturor membrilor ce-l alcătuesc, fără deosebire.

Ceeace induce în eroare pe cei ce reflectează pentru prima oară la originea suveranităţii, e faptul că ea este exercitată mai la toate popoarele, şi din timpurile cele mai vechi, de o singură persoană, —de un principe, de un rege sau de un împărat. Şi fiindcă nu se vede bine, cum putea să aibă un om această putere de a porunci celorlaţi oameni, s'a crezut că ea

i-a fost conferită de Dumnezeu, ca o răsplată pentru meritele lui și din milă pentru nedestoinicia noroadelor, care s'ar fi pierdut altfel prin nelegiuirile lor. Realitatea e însă alta. Cele mai multe popoare au găsit de cuviință să însărcineze cu exercitarea puterii politice o persoană unică, pe care au ales-o, firește, după anumite norme. Probă e însuși faptul, că unele popoare au crezut mai de folos să păstreze ele însele puterea politică și s'o exercite în mod colectiv. Așa au fost republicele din antichitate.

Va să zică, popoarele pot să dispună de suveranitatea ce le aparține în mod natural, după bunul lor plac: pot s'o păstreze pentru ele, sau s'o încredințeze, în total sau în parte, cu sau fără condiții, pe timp mărginit sau pentru totdeauna, unei sau mai multor persoane. Toate formele de guvernământ ce rezultă din aceste felurite dispoziții sunt, zice Suarez, deopotrivă de legitime. Căci numai existența unei puteri politice e o condiție sine qua non a posibilității vieții sociale, nu și forma acestei puteri, care rămâne la liberă alegere a oamenilor.

Firește însă, că diferitele forme de guvernământ, deși de opotrivă de legitime, nu sunt deopotrivă de utile. Cea care răspunde mai bine nevoilor naturale ale oricărei societăți, nevoi care sunt ordinea înlăuntru și siguranța în afară, pare a fi monarhia. Faptul netăgăduit, că cele mai multe popoare au un guvernământ monarhic, e o dovadă neîndoioasă, că un asemenea guvernământ convine mai bine intereselor lor.

Să examinăm mai de aproape această formă a organizării politice a statelor. Intr'însa, poporul încredințează suveranitatea unei singure persoane. Cum însă, în ce mod și în ce condiții? Printr'o delegație limitată la un anumit scop și la un anumit termen? Nu. Un asemenea mandat mărginit și imperativ dă poporul numai în organizarea republicană a statului. Făcând singur legile, poporul însărcinează cu aducerea lor la îndeplinire pe șeful puterii executive, îi deleagă adică suveranitatea numai în scopul determinat de a înfăptui hotărîrile sale. In monarhii însă, poporul nu face singur legile. El nu deleagă dar monarhului suveranitatea cu un mandat limitat și imperativ, — ci i-o încredințează fără nici o condiție, i-o dăruește pur și simplu. De ce? Fiindcă are credința că monarhul pricepe mai bine interesele statului decât le-ar pricepe el însuși, și îi lasă deci libertatea absolută să hotărască singur, cum crede de cuviință, în toate privințele. In monarhii, suve-

ranul face singur legile şi le execută singur prin subordonaţii săi, iar poporul se supune fără nici o rezervă. Puterea monarhului nu se întemeiază deci pe o delegaţie, ci pe o „alienaţie" a suveranităţii poporului" [1]).

De aci vine caracterul absolut al puterii regale, şi transmisiunea ei ereditară. Odată ce poporul şi-a încredinţat soarta persoanei pe care a socotit-o în stare să-l guverneze în chipul cel mai potrivit cu interesele sale, — i-a dat prin aceasta chiar şi dreptul să desemneze singur pe acela ce urmează să-i ducă mai departe opera, când el nu ar mai fi în viaţă Şi fiindcă această moştenire presupune o iniţiare prealabilă, nimic mai firesc decât ca monarhul să-şi aleagă moştenitorul din cei ce trăesc lângă el, adică din familia lui.

Iacă explicarea naturală a monarhiei absolute şi ereditare. Ea nu e o instituţie divină, sau de drept divin, cum se crede. Ea nu e decât o formă de guvernământ aleasă liber de unele popoare, ca cea mai utilă, printre diferitele forme de guvernământ, care, dacă nu sunt deopotrivă de utile, sunt însă deopotrivă de legitime. Fireşte, sunt şi cazuri, când monarhia absolută se întemeiază pe o uzurpare sau pe dreptul războiului. Suveranitatea uzurpată prin trădare şi crimă, sau în orice alt mod, e nelegitimă, şi poporul are dreptul să n'o recunoască. Mai mult chiar, are dreptul să trateze pe uzurpator ca pe un vrăjmaş public, să-l isgonească cu armele, sau, când lucrul nu e cu putinţă, să-l înlăture pe calea asasinatului. Această ultimă cale o poate lua oricine, orice particular, fără nici un mandat public. In schimb, suveranitatea întemeiată pe dreptul războiului poate să fie legitimă, când războiul însuşi e drept. Mai întâi, monarhul care cucereşte un popor e suveranul legitim al poporului învingător în război, iar războiul poate fi drept, când se face pentru apărarea teritoriului încălcat sau a credinţei batjocorite. In acest caz, poporul vinovat îşi pierde suveranitatea, întocmai ca un rău făcător care îşi pierde libertatea, pe drept şi fără să aibă de ce să se plângă.

Care e acum raportul dintre suveran şi popor, în monarhia absolută? Am zis că poporul îşi pune soarta în mâinile suveranului, fără nici o condiţie şi fără nici o restricţie. Rezultă oare de aci, că monarhul poate să facă orice, să ducă chiar la pieire poporul care l-a chemat să-l guverneze? O asemenea

1) „...alienatio, perfecta largitio totius potestatis". De legibus lib. III, cap. 4.

BIBLIOTECA „ACADEMIEI" ROMÂNE

concluzie ar fi absurdă. Am zis că poporul dărueşte monarhului suveranitatea sa, pur şi simplu, fără nici o condiţie şi fără nici o restricţie. Acesta e înţelesul expresiei „perfecta largitio", pe care am citat-o. Aceasta însemnează numai că îi lasă libertatea absolută de a guverna cum va crede de cuviinţă, — fiindcă socoteşte că aşa e mai bine pentru interesele sale. E dar o condiţie dela sine înţeleasă, şi aşa de evidentă încât nu se mai exprimă, deosebit, că monarhul nu poate guverna spre răul poporului. Când aceasta se întâmplă totuşi, poporul are dreptul să protesteze. Când suveranul bunăoară face legile nedrepte şi vecsatorii, poporul are dreptul să nu se supună.

Iar când suveranul, prin măsuri violente, ameninţă vieaţa chiar a cetăţenilor, sau când pune în primejdie existenţa statului, poporul are dreptul să-l declare vrăjmaş public şi să ia armele. Ca şi în cazul tiranului uzurpator, când răsboiul pe faţă nu e posibil, cetăţenii au dreptul să recurgă la asasinat[1]).

Spre a evita această tristă eventualitate, e bine ca suveranul, în monarhiile absolute, să aibă consimţământul poporului pentru toate legile pe care le face. Am zis, e drept, că în monarhii suveranul face singur legile. Şi e firesc să fie aşa. Căci dacă le-ar face poporul, suveranul n'ar mai fi decât un funcţionar însărcinat cu aducerea lor la îndeplinire, ca şefii puterii executive în republici. E drept că în unele monarhii puterea legislativă e în mâna adunării poporului. Acele monarhii nu sunt însă decât republici deghizate. In monarhiile propriu zise, suveranitatea aparţinând monarhului, şi atributul ei esenţial fiind puterea legislativă, numai el singur poate să facă legi. Consimţământul poporului, sau acceptarea, cum zice Suarez, nu e de trebuinţă spre a da hotărîrilor suveranului puterea de legi. Ele capătă această putere prin simpla lor promulgare. Dar, înainte de a lua hotărîri, e bine ca suveranul să se informeze de dorinţele poporului, prin sfetnicii săi.

Cum se vede, Suarez se apropie de părerile lui Bodin. Ca şi juristul francez, jesuitul spaniol crede că monarhia e forma cea mai bună de guvernământ, că într'însa poporul dărueşte monarhului suveranitatea fără nici o condiţie, că el face prin urmare singur legile, iar că e bine să ia, la facerea lor, şi avizul

1) In tractatul „De legibus" Suarez alunecă discret asupra acestei ultime eventualităţi. Pe faţă şi cu toată energia o susţine însă în cartea sa „Defensio fidei" îndreptată împotriva regelui Angliei (cf. lib. III, cap. 3, şi lib. IV, cap. 8).

celor ce reprezintă opinia publică. Bodin ne arată lămurit care sunt aceste organe consultative. Suarez nu se opreşte asupra lor, fiindcă pe el îl preocupă mai mult chestiile de principiu decât cele de organizare practică.

Se poate însă pune întrebarea : cum se face că un reprezentant al bisericii se ridică cu atâta tărie împotriva originei divine a suveranităţii ? Ştim că monarhia de drept divin s'a bucurat, în timpurile moderne, de favoarea aproape unanimă a partizanilor absolutismului, şi a găsit susţinători convinşi chiar şi printre cugetătorii politici dela începutul veacului al XIX-lea. Unii au văzut în atitudinea lui Suarez o intenţie ascunsă, o armă teoretică, făurită în scopul nemărturisit de a servi jesuiţilor în lupta pentru restabilirea supremaţiei, atât de sdruncinate, a puterii spirituale asupra celei temporale. Călugărul spaniol declară adică regalitatea o instituţie de origină omenească, spre a o înjosi şi a o pune astfel într'o situţie de inferioritate naturală faţă de autoritatea papală, singura de origine divină.

Presupunerea e firește posibilă, — deşi, în faţa unei argumentări juste, nu trebue să bănuim, cu prea multă uşurinţă, sinceritatea autorului. Şi Suarez are fără îndoială dreptate, când susţine că n'avem nicio dovadă, care să ne încredinţeze că Dumnezeu dă o delegaţie expresă, personală, monarhilor sau dinastiilor lor, spre a domni asupra popoarelor. E drept totuşi că, trecând la cercetarea raporturilor dintre puterea spirituală şi cea temporală, Suarez admite amestecul celei dintâi în activitatea celei din urmă. El combate mai întâi părerea „canoniştilor" medievali, după care papa ar fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ nu numai în cele spirituale, ci şi în cele temporale. Papa n'are autoritatea politică decât în propriile sale state, şi nu ca şef al bisericii, ci numai ca principe lumesc, creat de liberalitatea împăraţilor romani. El n'are deci dreptul să numească şi să depună pe regi, — drept pe care i-l acorda trufaşa concepţie medievală a bisericii, nici să facă legi sau să se amestece altcumva în administraţia statelor lor. Acestea sunt atribute ale suveranităţii politice, care aparţine în mod natural popoarelor şi, printr'însele, şefilor de stat.

Dar de aci nu rezultă că papa, ca şef suprem al bisericii, nu trebue să se preocupe nici de cum de legile la care sunt supuşi creştinii în diferitele state. Căci aceste legi pot să fie vătămătoare intereselor lor spirituale, să tindă bunăoară a-i abate

dela învățăturile evangheliei, și să-i împingă astfel le herezie și pierzare. Este evident că în asemenea cazuri papa are dreptul să intervină sau să abroge legile civile ce împiedecă biserica să-și îndeplinească misiunea ei mântuitoare [1]).

Când suveranii se opun acestei intervenții a papei, sau când devin ei înșiși heretici, biserica are dreptul să-i excomunice și să-i depună. Cât despre suveranii „necredincioși" — ce nu aparțin adică religiei catolice — papa n'are dreptul să-i excomunice, dar poate să le declare războiu, când creștinii din statele lor sunt asupriți.

Subt această formă, deși n'are nici o putere politică, papa poate să controleze legislația tutulor statelor, spre a vedea dacă e conformă sau nu cu învățăturile bisericii. El devine astfel suprema instanță legislativă, dinaintea căreia trebue să se plece orice autoritate politică. Mai mult chiar, are dreptul să depună pe regi, când se depărtează ei înșiși de credința „cea adevărată". El devine astfel judecătorul suprem al șefilor de stat, al tutulor fără deosebire.

Această încercare a lui Suarez, de a restabili supremația medievală a bisericii, a fost cauza care a dat naștere bănuelii amintite mai sus. Dar această încercare nu mai avea nici o însemnătate practică. La începutul timpurilor moderne, ideile de felul acesta nu mai convingeau pe nimeni. Independența cugetării politice crescuse în deajuns, ca să nu mai poată fi înăbușită din nou. Și la întărirea acestei independențe contribuiau, fără voia lor, înșiși scriitori politici ai catolicismului, susținând, ca Suarez, că suveranitatea nu e de origine divină, că autoritatea civilă e un produs al naturii, ca și societatea pe care o guvernează, și ia naștere odată cu ea, prin același acord unanim al voințelor. Asemenea păreri, venind dela scriitorii cei mai retrograzi, al căror ideal era supremația medievală a bisericii, constituiau un progres evident al cugetării politice. Din acest punct de vedere trebue judecată contribuția lor la mișcarea ideilor politice și sociale ale Renașterii.

1) De legibus, lib. III, cap. 6.

CAPITOLUL XIII

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

HUGO GROTIUS

In lungile lupte dintre biserică şi stat, al căror aspect teoretic l-am examinat mai sus, iese de mai multe ori la iveală ideea că raporturile juridice ale cetăţenilor, între ei şi cu autorităţile, trebue să se întemeieze, nu pe canoanele religioase, ci pe natura statului ca organism politic. Această idee cuprindea în sine originea dreptului natural, a cărui apariţie în veacul al XVI-lea şi al XVII-lea constitue încă unul din monumentele cugetării filosofice a Renaşterii. La înălţarea acestui monument au mai contribuit însă şi alte îndemnuri. Războaiele din veacul al XVI-lea, care luau uneori, din pricina fanatismului religios, forme aşa de crude, au ridicat şi alte preocupări decât cele pe care le-am văzut până acum. Unii cugetători au început să se întrebe, dacă starea de război suprimă cu desăvârşire justiţia în raporturile dintre oameni. In aparenţă, firește, războiul e o negare absolută a dreptului, de vreme ce se întemeiază numai pe forţa brutală. Şi totuşi, forţa brutală trebue să se supună şi ea, în desfăşurarea ei, la anumite reguli juridice. Altfel, acţiunea ei se poate îndrepta împotriva scopului pe care îl urmăreşte. Care sunt însă acele regule şi unde trebuesc căutate ? De vreme ce un drept scris al războiului nu există, ele nu pot fi găsite decât în dreptul nescris sau natural, ele nu pot izvorî adică decât din natura omenească în general

și din scopurile pentru care oamenii, potrivit cu natura lor, se luptă pe calea armelor.

Această idee, nouă și profundă, că războiul însuși, ca negare a dreptului pozitiv, trebue să rămână în limitele dreptului natural, apare în germen la câțiva cugetători, în mare parte uitați astăzi, din a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Un profesor dela universitatea din Salamanca, Francesco a Victoria, a publicat în 1557 o operă intitulată „Relectiones theologicae", care cuprindea câteva capitole asupra „dreptului războiului" [1]). Învățatul spaniol cerceta — și lucrul e caracteristic — cauzele „juste" ale războiului, scopurile lui „adevărate", dreptul supușilor de a examina motivele pentru care suveranii pornesc un război, etc. După părerea lui, nu se poate ca ambele părți ce se războiesc să aibă dreptate. Războiul nu poate fi „just" decât pentru una din ele. Și, în cazul când supușii suveranului, de partea căruia e nedreptatea, își dau seamă de aceasta, ei pot să refuze de a se supune ordinelor lui în această privință.

Mai întinsă și mai sistematică e lucrarea „De jure et officiis bellicis", apărută în 1597, a lui Balthasar Ayala, judecător al armatelor spaniole din Țările de jos, de sub comanda ducelui de Parma [2]). Partea cea mai însemnată din această lucare e capitolul al doilea din cartea întâia, întitulat „De bello justo". Intre altele, și în legătură cu abuzurile timpului său, Ayala neagă suveranilor dreptul de a porni război împotriva „necredincioșilor" sau „hereticilor" pe simplul motiv că sunt de altă religie. Căci suveranul care pornește război împotriva unui popor, propunându-și să-l cucerească, voește să-i desființeze suveranitatea politică și stăpânirea teritorială. Această suveranitate însă și această stăpânire, n'au întru nimic a face cu religia. Și cea mai bună dovadă este, că ele au existat

---

1) Unii cred că această operă a lui Francesco a Victoria a apărut în 1581. Așa e bunăoară Paul Janet, în Histoire de la Science politique, t. II, p. 227, nota.

Nu știu, de unde a luat Janet această dată. El citează pentru urmașii lui Francesco a Victoria pe Hallam care vorbește de ei toți, în „Histoire de la litterature de l'Europe pendant les quinzième, seizième et dixseptième siècles", t II, chap. 4. Insă Hallam, întemeindu-se pe ediția din Veneția, din Veneția, din 1626, a operei lui Francesco a Victoria, spune lămurit că prima ei ediție a apărut la Lyon în 1557, a doua la Salamanca în 1565, a treia la Lyon în 1587, etc. Cf. Hallam, op. cit., t. II p 176.

2) Lucrarea e dedicată ducelui de Parma, și dedicația e datată din 1581. S'ar putea deci, cum cred unii, ca ea să fi apărut în 1582. Cf. Hallam, op. cit., t. II, p. 177. Ediția cunoscută astăzi e cea din 1597, care a fost tipărită la Anvers.

totdeauna, nu numai dela întemeierea religiei creştine — a celei adevărate, adică a catolicismului — încoace. Ceeace însemnează, că ele constituesc un drept al oamenilor, ca oameni, independent de credinţele lor religioase.

Un alt cugetător care a studiat dreptul războiului e Albericus Gentillis. El era un italian, convertit la protestantism, şi care, trăind în Anglia, a obţinut în 1582 o catedră de drept civil la universitatea din Oxford. Pe lângă numeroase scrieri asupra dreptului roman, Gentillis a publicat în 1583 un tractat „De legationibus" în care studiază obiceiurile privitoare la trimiterea ambasadorilor, ceremonialul uzual pentru primirea lor, şi, mai ales, drepturile lor în ţările străine. Studiul acestor drepturi, care formează obiectul părţii a doua, constitue un mic tractat de drept internaţional. Mai însemnată e lucrarea „De jure belli", pe care Gentillis a publicat-o în 1589. Cu drept cuvânt s'a văzut în această lucrare prototipul operei lui Grotius „De jure belli et pacis" de care vom vorbi mai jos. Nu numai materiile studiate, dar până şi ordinea lor e pe alocurea aceeaşi; în cartea întâia şi a treia, bunăoară, a operei lui Grotius, succesiunea capitolelor e aproape aceiaşi ca în lucrarea lui Gentillis.

Cu toate acestea, importanţa împrumuturilor, pe care marele jurist olandez le-a făcut predecesorului său, a fost exagerată [1]). Gentillis, pe care Grotius îl citează totdeauna şi cu mari elogii, e un scriitor obscur şi adesea superficial; iar imensul material de citaţii cu care îşi ilustrează afirmările îi dă mai mult înfăţişarea unui compilator, decât a unui filosof care ar reflecta liber asupra problemelor de filosofie a dreptului.

Nu e dar de mirare, că aceşti începători sunt aproape cu totul uitaţi astăzi. Dacă memoria posterităţii e adesea prea scurtă, cauza este că ea nu păstrează de regulă decât amintirea acelor cugetători cu care curentele de idei ajung să aibă o intensitate suficientă spre a se impune atenţiei tutulor. Iacă de ce astăzi, ca propovăduitor al dreptului natural în relaţiile dintre popoare, şi prin urmare ca întemeietor al dreptului internaţional, e socotit marele jurist olandez Hugo Grotius.

---

1) Cf. Kaltenborn, De Vorläufer des H. Grotius. În această lucrare, autorul dă predecesorilor lui Grotius mai multă însemnătate decât au. Asupra exagerărilor lui Kaltenborn, cf. R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I, p. 228.

I.

Acest învățat s'a născut la 10 Aprilie 1583, la Delft, dintr'o familie care era pe jumătate de origină franceză. Strămoșul său despre tată, Corneille Cornets, era un nobil francez care se stabilise în Țările de jos pe la începutul veacului al XVI-lea și se căsătorise cu fiica primarului din Delft, Diederich de Groot. Fiindcă numele acesta era vechiu, cunoscut și stimat în Olanda, Corneille Cornets, ca o atenție pentru noua sa patrie, l-a dat și copiilor săi, — și astfel strănepotul său Hugo a purtat numele de Groot, care a fost latinizat mai târziu, după gustul timpului, și prefăcut în Grotius. De o precocitate extraordinară, viitorul jurist scria la opt ani versuri latinești, iar la doiprezece ani a intrat la universitatea din Leyden, unde a făcut studii de matematică, filosofie și drept. La cincisprezece ani, în 1598, a însoțit în Franța pe ambasadorii Țărilor de Jos, Oldenbarneveldt și Justin de Nassau, care se duceau să ceară ajutorul lui Henric al IV-lea împotriva Spaniolilor. Regele francez, încântat de cunoștințele întinse și de judecata matură a tânărului învățat, l-a prezentat curții sale cu cuvintele „iacă minunea Olandei" — și i-a dăruit portretul său.

După un an petrecut în Franța, în care timp a studiat mai de aproape dreptul, luându-și doctoratul la Orléans, Grotius s'a întors în Olanda și și-a început cariera de advocat dinaintea instanțelor judecătorești din orașul său natal. Dar exuberanța tinereței, cultura sa literară și relațiile sale cu umaniștii de frunte ai timpului, — cu Joseph Scaliger bunăoară căruia i se dedea pe atunci numele de „dictator al republicei literelor" — îl împingeau către poezie. Mai multe poeme, printre care una în onoarea lui Henric al IV-lea, și trei tragedii, scrise toate în versuri latine, au eșit din aceste îndeletniciri tinerești. Despre una din aceste tragedii, a căror valoare nu poate fi aici în discuție, și care era intitulată „Adamus exsul", se zice că ar fi servit de model poemei lui Milton „Paradisul pierdut". Dar nici o dovadă de fapt nu confirmă această presupunere.

Acestor producțiuni poetice însă le-au urmat în scurtă vreme lucrări mai serioase, lucrări de drept, de istorie și de teologie. Cele mai însemnate dintr'însele sunt: tractatul despre

libertatea mărilor [1]), despre care vom vorbi mai jos, tractatul despre vechimea republicei batave [2]), un mic tractat de politică, alcătuit dintr'un studiu comparativ al statelor [3]), din care nu ni s'a păstrat decât un fragment, şi o istorie a Ţărilor de Jos, care n'a apărut decât mai târziu după moartea sa [4]).

Ajutată de prestigiul pe care i l-au dat aceste lucrări, cariera publică a lui Grotius a făcut progrese repezi. El a fost numit, pe rând, istoriograf al „statelor generale", advocat general al Olandei, consilier pensionar al oraşului Rotterdam, ambasador pe lângă regele Iacob I al Angliei, şi în sfârşit mare pensionar al Frisiei de apus şi al Olandei, un fel de miministru al acestor provincii. Din nefericire, luptele religioase pricinuite de vrăjmăşia celor două secte, a gomariştilor şi a arminienilor, i-au schimbat în scurtă vreme cursul vieţii. Aceste lupte au avut ca punct de plecare discuţiile pur teoretice, dintre doi profesori de teologie dela universitatea din Leyden, Gomar şi Arminius, asupra dogmei calviniste a predestinaţiei. Inlăuntrul protestantismului se luptau, dela început, subt forme mai mult sau mai puţin vizibile, un principiu şi o dogmă ce nu se puteau împăca cu nici un chip: principiul libertăţii de conştiinţă şi dogma predestinaţiei. Cel dintâi, proclamat la originea chiar a nouei confesiuni, tindea să desvolte personalitatea omenească şi s'o înalţe, dând omului conştiinţa că, judecând şi hotărînd prin sine însuşi credinţele şi faptele sale, este el însuşi făuritorul destinului său. Cea de-a doua, eşită din speculaţiile teologilor reformaţi, şi în deosebi ale lui Calvin, tindea dimpotrivă să ia orice valoare personalităţii omeneşti, s'o înjosească, s'o anihileze chiar, dând omului conştiinţa că, orice ar gândi şi orice ar face, soarta sa e hotărîtă mai dinainte de voinţa neînduplecată a lui Dumnezeu, care a împărţit dela început pe oameni în aleşi şi osândiţi. Arminius reprezenta pe cea dintâi din aceste două tendinţe, Gomar pe cea din urmă. Unul căuta să micşoreze partea predestinaţiei, arătând că ea duce la un fatalism absurd, care face ca sancţiunile moralei curente să nu mai aibă nici un sens; celălalt o susţinea cu tărie, exagerându-i asprimea. Arminius dovedea că, dacă omul

1) Mare liberum. 1609.
2) De antiquitate reipublicae batavicae.
3) Parallela rerum publicarum.
4) Annales et historiae de rebus belgicis.

e predestinat dela început să facă parte dintre cei aleși sau dintre cei osândiți, faptele lui bune sau rele nu mai au nici o valoare. El susținea deci, că omul e liber să-și aleagă căile vieții, și că de aci rezultă înălțarea sau căderea sa în fața lui Dumnezeu. Gomar susținea dimpotrivă, în felul lui Calvin, că „grația" lui Dumnezeu singură poate să mântuiască pe credincioși.

Această discuție pur teologică a eșit, în cele din urmă, din cercurile universitare și a început să preocupe publicul cel mare, din pricina zelului fanatic al pastorilor, care, în marea lor majoritate, considerau pe Arminius ca abătându-se dela forma ortodoxă a protestantismului, și-l atacau cu violență în predicele lor. Oamenii culți, asupra cărora argumentele logice aveau mai multă putere, dedeau totuși dreptate lui Arminius. Printre aceștia se afla și Grotius, împreună cu marele pensionar al Țărilor de jos, Oldenbarneveldt. Masele populare însă, influențate de pastori, rămâneau câștigate pentru doctrina lui Gomar.

Fiindcă discuțiile deveneau din ce în ce mai violente și amenințau să rupă pe protestanții din Țările de jos în două secte diferite, autoritățile politice au crezut că trebuiau să intervină. Statele generale, fiind compuse în majoritate din oameni culți, care, cum am văzut, erau de partea lui Arminius, au însărcinat pe Grotius să redacteze un edict pentru pacificarea spiritelor. Edictul dedea dreptate arminienilor, dar lăsa gomariștilor toată libertatea de conștiință, invitându-i însă și pe unii și pe alții să se potolească, spre a evita turburări dăunătoare pentru pacea publică. Gomariștii au protestat printr'o adresă, cunoscută în istorie sub numele de „remonstranță". Arminienii au răspuns printr'o „contra-remonstranță", și discuțiile, în loc să se potolească, au devenit și mai violente.

De aceste împrejurări a căutat să profite Mauriciu de Nassau, prințul de Orange, care voia să transforme republica descentralizată a Țărilor de jos într'o monarhie mai unitară. Și această intenție nu era numai a lui, ci și, mai ales, a numeroșilor săi partizani, care nu erau mulțumiți cu constituția politică a statului. Această constituție, ieșită din uniunea dela Utrecht, lăsa prea multe drepturi proprii provinciilor confederate, din care cauză interesele lor particulare turburau adesea unitatea acțiunii statului. Impotriva acestor tendințe monarhiste se ridica partidul „patrioților" în frunte cu Oldenbarnveldt.

Ei recunoşteau neajunsurile constituţiei republicane a Ţărilor de jos, dar totuşi credeau că acele neajunsuri erau compensate cu prisos de libertăţile de care se bucurau cetăţenii, şi pe care ar fi fost în primejdie să le piardă sub un guvernământ monarhic. Profitând de faptul că „patrioţii" lui Oldenbarnveldt erau mai toţi arminieni, Mauriciu de Nassau a luat partea gomariştilor, ca să poată începe lupta împotriva lor. Ca comandant suprem al armatei Ţărilor de jos, el a interzis soldaţilor săi să execute ordinele statelor generale, în cazul când acestea i-ar fi trimis să potolească revoltele maselor populare. Şi fiindcă, în faţa acestui fapt, provinciile arminiene s'au hotărît să-şi organizeze singure apărarea. creîndu-şi alte armate, Grotius, ca mandatar al celor două provincii pomenite mai sus, a luat toate măsurile în acest scop. Mauriciu de Nassau a crezut atunci că era momentul să intre în acţiune, şi a pornit cu armata sa regulată împotriva lor. Fireşte că arminienii au fost pretutindeni învinşi. Iar sinodul naţional, adunat la Dordrecht, la 13 Noemvrie 1618, a condamnat, ca heretică, doctrina lor. Şefii arminieni au fost închişi, ca vinovaţi de înaltă trădare, de conspiraţie împotriva statului şi a religiei, şi au fost osândiţi, Oldenbarnveldt la moarte, iar Grotius şi Hoogerbeets la închisoare perpetuă şi la confiscarea tuturor averilor.

Din fericire, soţia lui Grotius era o femee devotată şi energică. Obţinând, după multe stăruinţe, învoirea să împărtăşească captivitatea bărbatului său, care era închis în castelul dela Löwenstein lângă Gorcum, după vreo doi ani de pregătire a isbutit să-l facă să evadeze, ascuns într'o ladă de cărţi. Grotius a fugit apoi în Franţa şi s'a stabilit mai întâi la Paris, unde regele Ludovic al XIII-lea l-a primit foarte bine şi i-a servit câtva timp o mică pensiune, ca să aibă cu ce trăi, de vreme ce toată averea sa fusese confiscată în Olanda. Mai târziu, preşedintele de Mesmes l-a luat sub îngrijirea sa şi l-a instalat în castelul său dela Balagny, lângă Senlis. In liniştea pe care o găsise în sfârşit, şi cu libertatea absolută de care se bucura, Grotius şi-a strâns ideile şi s'a apucat să scrie opera sa de căpetenie „De jure belli et pacis" [1]).

In doi ani de muncă neîntreruptă, şi neturburată de nici

1) Intr'o scrisoare adresată lui De Thou (fiul) în August 1623, Grotius spune pentru prima oară că s'a hotărît să studieze principalele probleme ale dreptului gînţilor: „...versor in examinandis controversiis praecipuis quae ad jus gentium pertinent". — Grotti Epistolae ad Gallos, epist. 75.

o grije, monumentala lucrare a putut fi dusă până la capăt. Apărută în 1625, opera lui Grotius a avut imediat un mare răsunet și a fost tradusă în mai multe limbi[1]). Celebritatea însă pe care i-a atras-o acest succes, pe lângă mulțumirea pe care nu putea să nu i-o pricinuiască, i-a schimbat iarăși cursul vieții. Richelieu, puternicul ministru al lui Ludovic al XIII-lea, i-a cerut să intre în serviciul său, în condiții însă pe care învățatul olandez, cu toată situația sa delicată, nu le-a putut accepta. Acest refuz a indispus pe Richelieu, și, temându-se de reaua voință a vindicativului cardinal, Grotius a crezut că era mai prudent să părăsească Franța. A trecut dar în Germania, a petrecut câtva timp foarte retras, la Hamburg, — și a cedat în cele din urmă stăruințelor lui Oxenstiern, cancelarul regatului suedez, care îi propunea să reprezinte țara sa, ca ambasador, la Paris.

In această calitate Grotius s'a întors, în 1635, în capitala Franței, și și-a îndeplinit funcțiunile diplomatice cu o îndemânare, cu o stăruință și cu un succes, care au indispus încă odată împotrivă-i pe Richelieu. Orgolios și violent, neputând suferi să-i reziste cineva, nici chiar în formele cele mai delicate, cardinalul a cerut guvernului suedez rechemarea ambasadorului prea zelos. Oxenstiern însă a isbutit să-l mențină la postul său. Grotius a rămas dar ambasador la Paris până în 1644, când unele intrigi dela curtea din Stockholm l-au silit să demisioneze. Intors în patria sa adoptivă, regina Christina l-a primit, e drept, cu multă cinste, dar atmosfera pe care a găsit-o de astădată în cercurile palatului nu i-a mai convenit. Capriciile reginei lăsau porțile deschise aventurierilor, care, ca faimosul Cerisantes, căpătaseră o prea mare influență asupra afacerilor statului.

Grotius s'a hotărît dar să părăsească Suedia. Pe când se întorcea însă în Germania, o furtună violentă l-a aruncat pe marea Baltică. După o rătăcire de câteva zile, vasul pe care se afla a fost aruncat de valuri pe coasta germană, în apropiere de Rostock. Intr'o căruță de țară, pe o ploaie torențială, Grotius a fost transportat în acest oraș, unde răceala grava pe care

---

1) Traducerile mai recente, utilizabile astăzi, sunt: cea franceză a lui Pradier-Fodéré, intitulată „Du droit de la guerre et de la paix", și cea germană a lui Kirchmann, intitulată „Vom Rechte des Krieges und Friedens". Această din urmă traducere e publicată în „Philosophische Bibliothek".

o căpătase pe mare i-a pus capăt vieţii la 28 August 1645 [1].

II.

Din numeroasele scrieri ale lui Grotius, cea care a rămas până astăzi legată de numele lui, ca un monument al cugetării politice universale, este tractatul „De jure belli et pacis". Ce mare influenţă a avut acest tractat, ne-o poate arăta faptul că pe la jumătatea veacului al XVII-lea devenise un manual clasic de drept public, la toate universităţile de pe continent. In Anglia, din cauza deosebirii legilor, autoritatea lui a fost mai puţin întinsă, deşi era citat totdeauna cu respect. Şi în afară de cercurile învăţaţilor specialişti, opera lui Grotius s'a bucurat de o favoare deosebită. Oamenii de stat o utilizau adesea. Se povesteşte, bunăoară, că regele Gustav-Adolf al Suediei o purta totdeauna cu sine. Printre puţinele cărţi ce s'au găsit în cortul său, când a murit, după bătălia dela Lutzen, a fost şi tractatul „De jure belli et pacis". Care era dar cuprinsul acestui tractat celebru ?

„Am văzut în toată lumea creştină, zice Grotius în discursul preliminar al operei sale, o stare de vrăjmăşie care ar face să roşească chiar şi pe barbari, războaie începute subt pretexte neînsemnate sau fără nici un pretext, şi conduse fără nici un respect pentru legile divine şi umane, ca şi cum o simplă declaraţie de răsboi ar trebui să deschidă poarta tuturor crimelor." [2] Isbit adică de necontenitele războaie din timpul său, şi mai ales de sălbăticia purtării armatelor în afară de luptele propriu zise, Grotius s'a simţit îndemnat să cerceteze dacă războiul suprimă cu desăvârşire dreptul, dacă se poate adică vorbi, şi în ce măsură, de un drept al războiului. Spre a deslega însă această problemă Grotius a trebuit să cerceteze mai întâi care e originea şi care sunt fundamentele dreptului în general.

In adevăr, problema care se pune în faţa războiului, din punct de vedere juridic, este din cele mai curioase. In război, forţa singură dictează, neîngrădită de nici o lege. Urmează oare de aci că armatele, care se luptă pe câmpul de război, pot să facă orice ? Evident că nu. Căci războiul, ca orice întreprin-

1) Asupra vieţii lui Grotius, lucrări mai întinse : Ch. Buttler, Life of H Grotius. Lévesque de Burigny, Vie de Grotius. Amândouă aceste biografii sunt relativ vechi, dar sunt singurele complete şi amănunţite.

2) De jure belli et pacis, disc. prael., § 29.

dere omenească, trebue să aibă un scop, — și prin urmare trebue să urmeze linia ce duce la acel scop, trebue să se supună adică la anumite regule. Ca să găsim aceste regule, trebue să să ne aducem aminte că scopul războiului nu poate să nu stea în legătură cu scopul vieții omenești în general și cu scopul vieții sociale în deosebi. Un stat nu întreprinde un război, — n'ar trebui să-l întreprindă, dacă conducătorii lui ar judeca totdeauna sănătos, — decât ca să apere existența și interesele supușilor săi, sau, cel mult, ca să împiedece o nedreptate ce s'ar face altfel unui stat vecin. Existența cetățenilor, interesele lor, dreptatea în general, sunt însă scopuri ce-și găsesc satisfacția în legi,— în legile ce domnesc înlăuntrul fiecărui stat. Când dar statele urmăresc asemenea scopuri, — nu fiecare în lăuntrul său, ci în relațiile dintre ele, fie în timp de pace, fie în timp de război, nu trebue oare să se supună de asemenea unor legi care să le indice calea cea mai potrivită și să le împiedice de a se abate dela ea ? De fapt, nu există legi scrise care se reguleze relațiile dintre popoare, cum există legi scrise care regulează relațiile dintre indivizi, înlăuntrul fiecărui popor în parte. Nu există însă alte legi, mai puternice decât cele scrise, și pe care popoarele sunt silite să le respecte, subt pedeapsa de a lucra împotriva scopurilor pe care le urmăresc ? Evident că da. Sunt legile naturii omenești, pe care nimeni nu le poate călca nepedepsit. Suma acestor legi constitue dreptul natural, care formează temelia dreptului scris, subt toate formele lui.

In adevăr, dreptul în general e de două feluri : divin și uman. Cel dintâi își are originea în voința lui Dumnezeu și se întemeiază pe dogmele revelate ale bisericii. Cel de-al doilea își are originea în natura societăților omenești și se întemeiază pe condițiile de care atârnă existența lor. Aceste două diviziuni ale dreptului n'au întru nimic a face una cu alta și trebuesc separate în mod absolut. Cea dintâi trebue lăsată pe seama bisericii ; oamenii politici și filosofii n'au să se ocupe decât de cea de-a doua.

Urmând, după modelul juriștilor romani, vechea doctrină stoică, Grotius împarte dreptul uman în civil și natural. Cel dintâi e un produs istoric, și înțelegerea lui nu se poate întemeia decât pe studiul împrejurărilor sociale și politice, care au influențat necontenit raporturile dintre oameni, înlăuntrul statelor constituite. Cel de-al doilea e un complex de principii

filosofice care isvorăsc din studiul naturii omeneşti, abstracţie făcând de influenţa împrejurărilor istorice. Dreptul civil poate să varieze, şi variază de fapt, dela un popor la altul: dreptul natural trebue să rămână pururea acelaş, ca expresie a condiţiilor de existenţă, de pretutindeni şi totdeauna, ale omului în vieaţa socială.

Spre o descoperi aceste condiţii, care formează temelia întregei ştiinţe a dreptului, Grotius cercetează mai întâi originea vieţei sociale, — şi o găseşte într'o nevoe fundamentală a naturii omeneşti, nevoe pe care o numeşte „pofta de societate" (appetitus societatis). Această nevoe este, la început, independentă de orice consideraţie de utilitate. Copiilor bunăoară le place să se adune unii cu alţii, fără să se gândească nici de cum la folosul ce ar putea rezulta pentru ei din aceasta. Mai târziu, cu desvoltarea intelectuală, oamenii îşi dau seamă că vieaţa în comun, către care îi împingea o pornire instinctivă, le procură mari înlesniri, din toate punctele de vedere. Pornirea lor instinctivă dela început ia atunci forma voinţei conştiente de a trăi în comun. Această voinţă implică însă în sine obligaţia de a respecta condiţiile, de care atârnă posibilitatea vieţii în comun. Aceste condiţii se pot rezuma toate într'o singură formulă: fiecare trebue să respecte vieaţa, averea şi interesele celorlalţi, pentru ca să poată la rându-i să ceară, ca şi ceilalţi să-i respecte vieaţa, averea şi interesele sale.

Această convenţie tacită, cu toate drepturile şi datoriile ce rezultă dintr'însa, e temeiia dreptului natural. Conform cu ea, faptele omeneşti trebuesc judecate după potrivirea sau nepotrivirea lor cu cerinţele vieţii în comun, şi clasificate după acest criteriu în permise şi nepermise [1]). Pe această cale iau naştere principiile universale şi eterne ale dreptului natural, principii valabile pentru toate popoarele deopotrivă şi, înlăuntrul fiecărui popor, pentru toţi indivizii fără deosebire.

De aci se vede că dreptul natural nu atârnă întru nimic de teologie. El ar exista, chiar dacă n'ar exista nici un fel de religie. Se poate foarte bine închipui o societate, în care oamenii

---

1) Grotius defineşte dreptul natural: „regula dreptei raţiuni, care serveşte şi de regulă morală după potrivirea sau nepotrivirea ei cu însăşi natura raţională şi ne arată că fiecărei fapte îi este inherentă ticăloşia morală sau necesitatea morală, după potrivirea sau nepotrivirea ei cu însăşi natura noastră, raţională şi socială"... Cu textul original: Jus naturale est dictatum rectae retionis, indicans, actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem"... De jure..., l. T, c. 1, § 10.

n'ar avea ideea de Dumnezeu și n'ar practica nici un cult, și totuși, dacă trăesc împreună, trebue să se supună condițiilor de care atârnă posibilitatea vieții în comun, condiții pe care le formulează dreptul natural. Iar aceste condiții sunt pretutindeni aceleași, oricare ar fi caracterul, temperamentul, gradul de cultură... etc., al oamenilor. Bodin ne-a arătat cât de mult se deosebesc locuitorii diferitelor regiuni ale pământului, după climă. Din punctul de vedere însă al dreptului natural, aceste deosebiri n'au nici o însemnătate. Fie că locuesc la sud, fie că locuesc la nord, fie că sunt imaginativi și indolenți, fie că sunt realiști și brutali, etc., condițiile vieții în comun rămânând aceleași, oamenii trebue să-și respecte reciproc viața, averea și interesele, dacă voesc să trăiască împreună. Altfel, viața în comun nu e posibilă. Nici chiar Dumnezeu nu poate schimba acest fundament, după cum nu poate împiedica ca două și cu două să facă patru [1]).

De aci rezultă în același timp criteriul care ne poate ajuta să deosebim preceptele dreptului natural de acelea ale dreptului pozitiv. Orice precept, pe care îl consacră tradiția tuturor popoarelor, aparține cu siguranță dreptului natural. Căci preceptele care, cu toată diversitatea împrejurărilor geografice, etnice și politice, au rămas totuși aceleași la diferitele popoare, exprimă tocmai condițiile generale și invariabile ale vieții sociale. Dimpotrivă, toate preceptele juridice, care diferă dela un popor la altul, sunt un produs istoric al împrejurărilor speciale fiecăruia dintr'însele, și aparțin ca atare dreptului civil, în înțelesul larg al cuvântului.

Acest drept civil însă nu e ceva ce s'ar deosebi cu desăvârșire de dreptul natural ar fi în opoziție cu el. Ci e numai o interpretare și o transpunere a lui, spre a-l face aplicabil în diferitele împrejurări de fapt. Căci principiile dreptului natural, tocmai fiindcă sunt universale și eterne, sunt prea generale și nu pot fi totdeauna aplicate cu destulă ușurință în viața practică. De aci nevoia de a crea un corp de regule mai speciale, care, pe de o parte să precizeze modul cum trebue să se îndeplinească acele fapte ale oamenilor care sunt permise, — iar pe de alta să stabilească care sunt anume faptele nepermise, și să prevadă și pedepse pentru cei ce le comit. Astfel ia naștere, alături de dreptul natural, dreptul pozitiv cu cele două

1) De jure belli et pacis, lib. I, c. 1.

subdiviziuni ale sale: dreptul civil propriu zis şi dreptul penal.

Fără a urmări mai de aproape desvoltarea acestor părţi, pur juridice, care au făcut din opera lui Grotius unul din tractatele fundamentale de jurisprudenţă din veacul al XVII-lea, să ne oprim un moment asupra câtorva din principiile de drept natural, pe care le stabileşte învăţatul olandez şi care au o însemnătate socială şi politică, aşa încât intră în cadrul problemelor pe care le studiem.

Dreptul natural, dacă este, cum am zis, deasupra tutulor legilor scrise, trebue, evident, să se aplice nu numai indivizilor, ci şi statelor. Căci, dacă e de ajuns, în teorie, ca indivizii să-şi respecte reciproc vieaţa, averea şi interesele, pentruca să poată trăi în comun, — în practică însă vieaţa socială mai are şi alte condiţii. O societate nu poate exista fără o autoritate care să reguleze vieaţa în comun a membrilor ei, să rezolve pe cale pacinică conflictele ce se ivesc între dânşii, să pedepsească pe cei ce nu respectă drepturile celorlaţi, şi să-i apere pe toţi împotriva atacurilor din afară. O asemenea autoritate însă, ca să poată funcţiona, trebue să fie recunoscută de toţi membrii societăţii, pentru ca toţi să i se supună fără discuţie. Această supunere a tutulor, faţă de o putere care să aibă dreptul să le poruncească la toţi, constitue o altă condiţie de existenţă a vieţii sociale, şi prin urmare un alt principiu al dreptului natural.

Acest principiu, pe care se întemeiază organizarea statelor, — a tutulor fără deosebire, oricare ar fi forma lor, — e principiul suveranităţii. La prima vedere, el vine în conflict cu libertatea naturală a omului. Căci, din punctul de vedere al dreptului natural, nu există nici un motiv pentru care un om ar fi supus altuia; toţi se nasc liberi şi egali în drepturile lor. Tocmai fiindcă e însă liber, fiindcă poate adică dispune de sine însuşi, omul poate renunţa la libertatea sa în schimbul altor foloase, — îşi poate vinde bunăoară libertatea în schimbul întreţinerii. Aceasta e originea sclaviei voluntare, pe care o admitea legislaţia romană. Tot aşa, indivizii ce compun o societate pot renunţa la libertatea lor, în schimbul foloaselor ce rezultă pentru ei din activitatea regulatoare şi protectoare a unei autorităţi.

Grotius înţelege dar suveranitatea în felul lui Bodin. Dreptul de a dispune de ei înşişi este un drept natural al tuturor oamenilor ce compun un popor. Acest drept însă ei îl cedează, pentru anumite foloase, unei autorităţi, compuse din-

tr'una sau mai multe persoane. Ca atare, suveranitatea nu este, pentru persoanele care o exercită, un mandat, cum susținea Althusius și cum admiteau în genere monarhomahii, ci o proprietate, cum credea Bodin. Omul care își vinde libertatea unui stăpân, în sclavia voluntară de care vorbeam mai sus, devine proprietatea lui. Tot așa poporul care își cedează libertatea unui suveran, oricare ar fi motivele pentru care o face, devine proprietatea lui.

Și mai bine ne luminează asupra acestei naturi a suveranității transmisiunea ei silită, în războaie. Un popor învins într'un război e la discreția învingătorului, care, după tradiție și după obiceiurile în ființă, poate face cu el orice, — îi poate lua chiar viața, dacă voește. Invingătorul însă îi dărueste viața în schimbul libertății. Poporul cucerit devine atunci proprietatea lui. Suveranitatea e dar dreptul stăpânului asupra sclavului, transportat la un monarh și la un popor [1]).

Oricât ar părea de suprinzătoare această concepție absolutistă a suveranității, ea este la Grotius mai mult o încercare teoretică de a explica originea puterii politice, decât fundamentul unei justificări practice a despotismului. In adevăr, după ce ne arată cum a luat naștere suveranitatea, el se grăbește să adauge că, de altfel, oricare i-ar fi obârșia, puterile ei nu sunt nelimitate ; ele au o margine firească, peste care nu pot trece și pe care o formează dreptul natural, — împreună cu preceptele religioase.

„Toți oamenii de bine, zice el, sunt de acord că, dacă suveranii ordonă lucruri opuse dreptului natural sau poruncilor lui Dumnezeu, popoarele nu trebue să execute ordinele lor" [2]). Așa bunăoară, cum vom vedea mai departe, cetățenii unui stat au dreptul să refuze de a lua armele, când suveranul lor declară unui stat vecin un război nedrept. Sau, ca să trecem dela un exemplu în mare la un exemplu în mic, călăul însuși are dreptul de a se asigura că sentința, pe care e chemat s'o execute, e dreaptă ; altfel, poate refuza să-și îndeplinească funcțiunea. In asemenea cazuri rezistența cetățenilor e pasivă ; ea constă numai în refuzul de a executa ordinele suveranilor. Sunt însă și cazuri în care rezistența cetățenilor poate deveni activă. Așa e bunăoară când suveranul nesocotește legile elementare ale justiției față de supușii săi, amenințându-le viața sau vă-

1) De jure, l. III, c. 8.
2) De jure, l. I, c. 4.

tămându-le interesele ; sau, când nu îndeplineşte condiţiile sub care i-a fost încredinţată puterea politică, dacă asemenea condiţii au existat ; sau când trădează statul în profitul străinilor... etc. In asemenea cazuri, suveranul poate fi depus şi pedepsit, fie cu exilul, fie cu închisoare, fie chiar cu moartea. Dar dreptul de a-l depune şi de a-l pedepsi nu poate aparţinea decât poporului, în conformitate cu legile statului, şi nu se poate exercita decât prin organele lui legale. Particularii nu pot avea în nici un caz şi cu nici un chip, acest drept. Doctrina regicidului, aşa cum o formulau monarhomahii, e respinsă de Grotius cu hotărîre, ca nefiind conformă cu principiile justiţiei şi ca fiind primejdioasă pentru ordinea publică.

Cum se împacă însă această teorie liberală a dreptului popoarelor de a depune şi pedepsi pe suverani, cu concepţia absolutistă a suveranităţii, după definiţia pe care am văzut-o mai sus ? Am zis că suveranitatea e dreptul stăpânului asupra sclavului, transportat la un monarh şi la un popor. Acest drept trebue să fie, evident, absolut, ca orice drept de proprietate. Cine posedă un lucru, poate să facă cu el ce voeşte, fără ca lucrul să aibă vreun drept asupra proprietarului său.

E însă o deosebire fundamentală între dreptul de proprietate asupra lucrurilor şi dreptul de proprietate asupra sclavilor, cu care am comparat suveranitatea. Un sclav nu e un lucru, ci o persoană ; iar obiectul dreptului pe care îl are stăpânul asupră-i, nu este fiinţa, ci libertatea lui. Pe de altă parte, cedarea acestei libertăţi, în sclavia voluntară cu care am comparat suveranitatea, are o cauză determinată, care poate fi considerată în acelaşi timp ca o condiţie, — şi anume îndestularea sclavului de către stăpân. Cum zice Grotius însuşi : sclavia constă în obligaţia „de a servi toată vieaţa un stăpân pentru hrană şi toate celelalte lucruri trebuincioase vieţii ; şi această supunere n'are nimic nedrept în ea însă-şi, căci obligaţia perpetuă a sclavului de a-şi servi stăpânul e compensată de siguranţa lui de a avea totdeauna cu ce să trăiească“ [1]). Când dar folosul pe care îl urmăreşte prin înstrăinarea libertăţii sale — şi care condiţionează această înstrăinare în sclavia voluntară — lipseşte, urmarea logică este, că sclavul îşi poate relua libertatea. Invoiala sa cu stăpânul devine nulă, ca o vânzare ce n'a fost desăvârşită prin plata lucrului cumpărat.

1) De jure, lib. II, c. 4.

Tot așa, zice Grotius, când un popor se supune unui monarh, „nu sunt persoanele chiar ale cetățenilor care devin proprietatea lui, ci dreptul perpetuu de a-i guverna, întrucât constituesc un popor“ [1]). Ca și în cazul sclaviei voluntare, ceeace se înstrăinează aci, nu sunt persoanele, ci libertatea lor, adică dreptul de a dispune de ele, ca unități politice ale unui popor. Și, ca și în cazul sclaviei voluntare, această înstrăinare a libertății cetățenilor are o cauză, care este în același timp o condiție: folosul cetățenilor, apărarea vieții, averii și tuturor intereselor lor, înlăuntru și în afară, cum am văzut mai sus. Când această cauză lipsește, când această condiție nu mai e împlinită, este evident că poporul își reia libertatea, și poate uza de ea ca să depună pe monarh.

Căci la urma urmei, ce este un stat? Este „o reunire perfectă de oameni liberi, asociați spre a se bucura împreună de protecțiunea legilor și pentru utilitatea lor comună“ [2]). Suveranitatea monarhilor ce guvernează un stat nu e dar ceva mistic, nu e un dar de sus, de care ei s'ar bucura „prin grația lui Dumnezeu“, fără nici o condiție și fără nici o restricție. Ea este un drept natural al totalității cetățenilor ce formează statul ca societate politică, dreptul de a dispune de ei înșiși în virtutea libertății lor naturale. Și e ușor de înțeles, că cetățenii nu renunță la acest drept, delegându-l monarhilor, decât numai cu condiția de a fi exercitat spre folosul lor.

Așa dar, cu toate aparențele absolutiste ale teoriei sale, Grotius se îndrepta și el pe calea care avea să ducă la monarhia constituțională, preconizată de cugetătorii politici ai veacului următor.

III.

Am zis că dreptul natural isvorăște întreg din condiția de căpetenie a vieții sociale, care este obligația celor ce voesc să trăiască împreună, de a-și respecta reciproc viața și averea. Această formulă însă înglobează două lucruri diferite: dreptul de existență, care este un drept natural, și dreptul de proprietate, care s'ar putea să nu fie un drept natural, întru cât natura nu ne arată pretutindeni viața și proprietatea legate împreună. Animalele bunăoară n'au nimic al lor, iar oamenii

1) De jure, lib. I, c. 3.
2) De jure, lib. I, c. 1.

vin pe lume goi, lipsiţi de orice patrimoniu, ca şi animalele. S'ar putea dar ca proprietatea să fie o creaţiune convenţională a societăţii. Acest punct trebuie, evident, lămurit, şi Grotius îi consacră o analiză amănunţită.

După el, omenirea n'a cunoscut la început proprietatea individuală. Oamenii primitivi consumau în libertate produsele naturii, care erau patrimoniul tutulor. Singurul drept de proprietate admis era dreptul fiecăruia asupra roadelor culese de el, pentr unevoile lui, şi pe care un altul nu putea să i le răpească. Cum zicea Grotius însuşi: „Când a creat lumea, Dumnezeu a conferit oamenilor un drept general asupra lucrurilor din natură. Toate erau comune şi aparţineau tutulor, în indiviziune, ca un patrimoniu obştesc. Aşa încât, fie care om putea să ia ce voia şi să consume ce-i plăcea. Folosinţa acestui drept obştesc ţinea atunci loc de proprietate; căci ceeace un om lua, un altul nu putea să-i răpească, fără nedreptate." [1])

Mai târziu însă, când oamenii s'au înmulţit şi nevoile lor au sporit, roadele naturii n'au mai fost de ajuns ca să-i îndestuleze pe toţi fără discuţie. Unii au pus atunci stăpânire pe unele întinderi de pământ, şi n'au mai lăsat pe nimeni să şi caute hrana pe ele. Alţii au căzut la învoială să-şi împartă teritoriul pe care trăiau până atunci în comun, pentru ca fiecare să se mulţumească cu ceeace producea bucata lui de pământ, şi să nu mai fie nici o discuţie. Ocuparea cu forţa şi împărţirea de bună voe sunt dar cele două izvoare ale proprietăţii individuale. Iar odată ce a luat naştere şi a intrat în obiceiul popoarelor, proprietatea individuală a fost socotită pretutindeni ca o garanţie de pace şi armonie între oameni, şi respectul ei a devenit o condiţie de căpetenie a posibilităţii vieţii sociale.

In sfârşit, când oamenii s'au înmulţit aşa de tare încât au ocupat tot pământul disponibil, în unele părţi ale lumii cel puţin, dobândirea proprietăţii prin mijloacele dela început n'a mai fost cu putinţă. Dreptul primului ocupant nu mai putea crea proprietatea, atunci când nu mai era nimic neocupat. Iar împărţirea de bună voe nu mai putea decât să transmită proprietatea în cazurile de succesiune. Aşa încât astăzi, zice Grotius, proprietatea nu se mai poate dobândi decât prin moştenire, donaţiune sau vânzare. Jurisconsulţii romani mai admiteau, e drept, încă un mod de a crea proprietatea, care era

1) De jure, lib. II, c. II.

munca. Este proprietar al unui lucru, ziceau ei, cel ce este cauza existenței lui. Cel ce culege bunăoară o piatră de pe drum și face din ea un obiect util sau prețios, devine proprietarul acelui obiect. Acest mod însă de a crea proprietatea este, zice Grotius, sau aparent sau incomplet. În adevăr, dacă materia, pe care o transformăm prin munca noastră, ne aparține nouă, — atunci dreptul de proprietate asupra obiectului, căruia i-am dat ființă, nu e decât continuarea dreptului de proprietate pe care îl aveam asupra materiei primitive. Dacă acea materie nu era a nimănui, atunci ea devine proprietatea noastră în virtutea dreptului de primă ocupare, — și dreptul asupra obiectului ce ia naștere dintr'însa nu e decât o continuare a lui. Iar dacă, în sfârșit, materia de care e vorba aparține altcuiva, care nu ne-a dăruit-o și dela care n'am cumpărat-o, — atunci munca noastră nu ne crează asupra obiectului scos dintr'însa decât un drept parțial. Cum zice Grotius însuși: „După principiile dreptului natural, întocmai după cum într'un amestec de materii aparținând la mai mulți stăpâni, totul e comun în proporție cu partea ce fiecare posedă într'însul, tot așa fiecare lucru fiind compus din materie și formă, ca din două părți diferite, dacă materia aparține unuia și forma altuia, lucrul devine comun în proporție cu valoarea materiei și a formei“ [1]).

Aceasta fiind originea ei, este evident că proprietatea nu e un drept natural. Omul care a pus cel dintâi stăpânire pe un pământ neocupat de nimeni, n'avea nici un drept s'o facă. El nu vătăma, se înțelege, drepturile nimănui ; căci nimeni n'avea nici un drept asupra acelui pământ. Dar lipsa oricărui drept al altuia nu da nici de cum naștere unui drept al primului ocupant. Stăpânirea lui era dar un fapt, nu un drept. Tot așa, oamenii care și-au împărțit la un moment dat teritoriul pe care nu mai puteau trăi în comun, nu și-au creat prin aceasta un drept de proprietate. Căci și ei ocupaseră la început acel teritoriu fiindcă nu era al nimănui. Stăpânirea lor era dar de asemenea un fapt, nu un drept.

Cum s'a transformat atunci acest fapt, care nu era un drept natural, într'un drept civil, recunoscut de legislația tutulor popoarelor ? Printr'o convenție tacită, ce s'a impus oamenilor ca o necesitate a vieții sociale. Ei au văzut că nu puteau

1) De jure, lib. II, c. VIII. § 19.

trăi în comun, în pace şi concordie, decât numai dacă îşi respectau reciproc posesiunile de fapt. Ei s'au învoit dar s'o facă, recunoscând fie-căruia dreptul să se folosească exclusiv de tot ce stăpânea, şi instituind pedepse pentru cei ce se atingeau de posesiunile altuia. Stăpânirile lor de fapt au devenit atunci stăpăniri de drept, au devenit adică proprietăţi, în înţelesul de astăzi al cuvântului.

De aci rezultă însă, că dreptul de proprietate, nefiind un drept natural, n'are o valoare absolută. O necesitate socială l-a înfiinţat, o altă necesitate socială îl poate desfiinţa. Aşa bunăoară, fiecare e proprietarul alimentelor pe care le-a produs el însuşi sau pe care le-a cumpărat cu banii săi. Pe o corabie însă, rătăcită de furtună pe mare şi pe care călătorii sunt ameninţaţi să moară de foame, dacă cineva are, din întâmplare, provizii mai abundente, ele încetează de a mai fi proprietatea lui şi trebuesc împărţite între toţi, căci toţi au dreptul la existenţă, care este un drept natural. Tot aşa, într'un oraş, fiecare cetăţean e proprietarul casei sale, de care nimeni nu se poate atinge. Când isbucneşte însă un incendiu, serviciul de siguranţă al oraşului îi poate dărâma casa, dacă e nevoe, spre a împiedeca întinderea flagelului.

Pe de altă parte, dacă proprietatea n'are altă origine decât ocuparea de fapt sau împărţirea de bună voe, atunci, tot ce nu poate fi nici ocupat, nici împărţit de nimeni, rămâne un lucru al nimănui, şi prin urmare al tutulor, — un lucru adică de care oricine se poate folosi în toată libertatea. Aşa este de pildă marea. Ea nu poate fi ocupată de nimeni, nici de indivizi, nici de popoare. Iar împărţirea ei n'ar fi îndreptăţită de nici o necesitate, fiindcă marea e destul de mare ca să îndestuleze pe toţi, fie în ce priveşte pescuitul, fie în ce priveşte navigaţia. Această idee a „libertăţii mărilor" era foarte importantă pe acea vreme, când Portughezii susţineau că posedau în mod perpetuu proprietatea „mării Indiilor" — şi aveau pretenţia să nu permită navigaţia pe acea mare nici unei corăbii străine. Grotius desvoltase, din punct de vedere juridic, teoria libertăţii mărilor înainte de apariţia operei sale fundamentale, în lucrarea intitulată „Mare liberum" pe care am amintit-o mai sus. Englezul John Selden i-a răspuns cu scrierea tot aşa de celebră „Mare clausum" apărută în 1635. Dar nu e locul să intrăm aci în istoricul acestei polemici.

IV.

Nu vom urmări pe Grotius în căutarea fundamentului natural al celorlalte forme ale vieții sociale, precum sunt căsătoria, familia, etc. Cadrul lucrării noastre nu ne îngăduie o analiză prea amănunțită. Ne vom grăbi dar să trecem la dreptul războiului, și prin urmare la dreptul internațional, care constitue principalul titlu de glorie al învățatului olandez.

Am zis că oamenii, împinși să trăiască împreună de un instinct natural, au observat de timpuriu că viața în comun nu e posibilă fără anumite condiții. Aceste condiții am zis că le exprimă, în fundamentele lor, dreptul natural, și le precizează în amănunte, dându-le forma unor regule determinate de conduită, dreptul civil. Odată aceste norme stabilite, oamenii au observat că ele aveau nevoe de o sancțiune. Călcarea lor era primejdioasă pentru armonia vieții sociale, și dar trebuia împiedecată. In acest scop, conducătorii societăților primitive au hotărît pedepse pentru cei ce se abăteau dela regulele de conduită prescrise.

Avem aci fundamentul natural al dreptului penal. Dreptul societății de a pedepsi pe cei ce nesocotesc condițiile vieții sociale, este el însuși o condiție a posibilității acestei vieți. Căci dacă oricine ar putea călca nepedepsit legile ce regulează raporturile dintre oameni, nimeni nu le-ar mai respecta, — și viața în comun ar deveni imposibilă. Respectul legilor trebue dar asigurat, și în acest scop societatea are dreptul să pedepsească pe cei ce se abat dela el. Acest drept rezultă din natura chiar a societății și a condițiilor ei de existență, și e prin urmare un drept natural.

Să-l examinăm însă mai de aproape. Care e înțelesul și care e întinderea lui? Cum trebue să pedepsească societatea pe cei ce i-au nesocotit legile? Oricum și fără nici o normă? Poate adică să facă cu ei ce vrea? — Nu, zice Grotius. Orice om se răzbună, când i se face un rău. Societatea însă nu trebue să se răzbune. Răzbunarea e o pornire pasională care duce adesea la cele mai crude rătăciri. Dreptul de a pedepsi al societății e o manifestare a rațiunii și trebue să rămână închis în marginile dreptății și umanității. Pentru cel ce se răzbună, răul pe care îl face e un scop; pentru societatea care pedepsește, suferința pe care o provoacă e un mijloc. Răzbunarea

individuală e o operă de distrugere, pedeapsa socială trebue să fie o operă de conservare şi de perfecţionare, — de conservare a societăţii şi de perfecţionare a membrilor ei. „Când un om, zice Grotius, pedepseşte un alt om, care este, din punctul de vedere al naturii, egalul său, el trebue să-şi propună un scop oarecare. De aceia ziceau scolasticii, că spiritul celui ce pedepseşte nu trebue să se bucure de privelişlea răului pe care îl face". Iar ceva mai departe adaugă: „vinovatul nu e pedepsit numai în vederea pedepsei" [1])

Care e dar scopul pe care trebue să-l urmărească pedeapsa? E întreit: îndreptarea vinovatului, satisfacerea victimei, apărarea societăţii. Cum zice Grotius însuşi: „în pedepse trebue să considerăm folosul, atât al celui ce a comis fapta, cât şi al celui ce avea interes să nu fie comisă, cât şi al întregei lumi fără deosebire." [2]) Pedeapsa îndreptează pe vinovat, fiind că îl face să simtă mai adânc răul pe care l-a comis, — fiziceşte prin suferinţele corporale (închisoare, privaţiuni, etc), moraliceşte prin proclamarea oficială a desaprobării generale şi prin înjosirea ce rezultă pentru el din dispreţul tutulor. Aceste suferinţe fizice şi morale sunt menite să-l curăţe sufleteşte şi să-l împiedice să mai comită, ulterior, fapte rele. Pe de altă parte, pedepsirea vinovatului dă satisfacţie victimei, pentru care e o mângâiere să vadă că societatea nu rămâne indiferentă la nenorocirea ei şi întinde asupră-i braţul său protector. Iar dacă vom pătrunde mai adânc în sufletul victimei, vom descoperi că pedepsirea vinovatului împacă, mai ales, nevoia ei naturală de răzbunare. Dreptul de a pedepsi al societăţii are dar marele rol să împiedice răzbunarea personală, care s'ar deslănţui adesea cu prea multă furie şi ar trece peste marginile dreptăţii şi utilităţii sociale. In fine, publicitatea pedepsei o preface într'un exemplu pentru toţi membrii societăţii şi e menită să aibă o înrăurire potolitoare asupra celor ce s'ar mai simţi îndemnaţi să calce legile. Prin aceasta, pedeapsa apără şi societatea, în întregul ei, împotriva faptelor rele.

Am zis că dreptul de a pedepsi al societăţii e o manifestare a raţiunii, şi trebue ca atare, spre a se deosebi de răsbunarea

---

1) De jure, lib.II, c. XX, § 4 şi 5.
2) De jure, lib. II, c. XX, § 6.

personală, să se mențină în limitele dreptății și umanității. Care sunt însă aceste limite ?

Principiul general de care trebue să se conducă societatea, în urmărirea celor ce i-au călcat legile, este că pedeapsa trebue să fie potrivită cu vina. Ea variază după natura faptului comis și după calitatea celui ce l-a comis. Grotius e astfel adus la o clasificare a faptelor rele, pe care le deosebește în crime împotriva societății întregi sau crime publice (— astăzi zicem crime politice), crime împotriva vieții particularilor, crime împotriva căsătoriei și familiei, crime împotriva proprietății. Gravitatea acestor diferite categorii de fapte nu este aceiași, iar înlăuntrul fiecăreia din aceste categorii gravitatea faptelor poate să fie foarte diferită. Legile penale trebue dar să prevadă amănunțit cazurile posibile, și la fixarea pedepselor trebue să lase judecătorilor o oarecare latitudine, stabilind un maximum și un minimum, fiindcă am zis că pedeapsa mai variază și după calitatea celui ce a comis fapta. Familia, educația, averea, situația socială, crează printre criminali deosebiri mari. Este evident bunăoară că un om sărac, care fură subt presiunea nevoilor materiale, e mai puțin vinovat decât un om bogat, care înșală din lăcomie, ca să-și sporească cu orice preț averea. Tot așa, un om incult, al cărui spirit e obtus și care nu-și poate da bine seamă de toate consecințele faptelor sale, e mai puțin vinovat de cât un om care a avut parte de toate luminile învățăturii și care poate prevedea toate urmările faptelor sale, etc. In regulă generală, zice Grotius, „cu cât judecata celui ce comite o faptă e mai împiedecată, cu atât cauzele care îl rătăcesc sunt mai naturale și cu atât vina e mai mică.“ [1])

Această gradație a pedepselor ne aduce în mod firesc să ne întrebăm, până unde se întinde dreptul societății de a pedepsi ? Se întinde oare până la suprimarea vieții celui ce a călcat legile ei ? — Da, răspunde Grotius ; pedeapsa cu moartea e legitimă atunci când mai multe pedepse mai ușoare n'au putut îndrepta pe criminal și nu l-au putut împiedica să comită de mai multe ori faptele rele. Atunci societatea trebue să ia măsura ultimă pe care i-o dictează necesitatea apărării sale, să suprime adică pe criminal. Dreptul societății de a pedepsi cu moartea pe cei ce îi amenință existența, prin nesocotirea siste-

1) De jure, lib. II, c. XX, § 29.

matică şi repetată a legilor ei fundamentale, e un corolar al dreptului natural de legitimă apărare. Acelaşi e cazul, când unele crime devin prea numeroase. Aceasta e o dovadă, că modul cum sunt pedepsite acele crime nu e destul de aspru, spre a intimida pe cei ce se simt îndemnaţi să le comită. Pedepsele trebuesc dar agravate, şi agravarea poate să meargă până la suprimarea vieţii criminalilor.

Ne mai rămâne încă, pentru caracterizarea deplină a dreptului de a pedepsi al societăţii, să vedem ce fapte cad subt puterea lui. Numai acele fapte, zice Grotius, care ating condiţiile de existenţă ale societăţii. De unde rezultă că ideile şi sentimentele, care nu se manifestează prin fapte de asemenea natură, cum sunt bunăoară credinţele religioase, nu intră în domeniul jurisdicţiunii penale. Căci dreptul societăţii de a pedepsi nu este, cum am văzut, de cât dreptul ei de a se apăra împotriva a tot ce o poate vătăma. Faţă dar de stările sufleteşti, care nu se traduc prin fapte capabile să-i aducă vreun prejudiciu, societatea n'are de ce să se apere, — şi dar n'are nici dreptul de a le pedepsi. Pe această cale ajunge Grotius la principiul libertăţii de conştiinţă. Omul nu e liber să facă ori ce, dar e liber să gândească ori ce. Stabilind acest principiu general, Grotius se ridică deasupra celor ce se mărgineau să susţină toleranţa religioasă, pe motivul că credinţele spirituale nu se pot impune cu arme materiale, — ca Bodin şi ceilalţi cugetători politici pe care i-am studiat. Căci în ideea toleranţei intră o nuanţă de îngăduire, de generozitate, — ca şi cum s'ar fi dăruit celor ce beneficiau de această toleranţă în diferitele state, adică minorităţilor de altă confesiune de cât majoritatea cetăţenilor, ceva ce nu li se cuvenea de drept. In contra acestei nuanţe se ridică Grotius, susţinând libertatea de conştiinţă ca un drept natural. Societatea n'are dreptul să pedepsească ceea ce nu o vatămă, şi stările sufleteşti nu o vatămă întru nimic, cât timp nu se traduc prin fapte care să atingă condiţiile ei de existenţă.

V.

Am examinat până acum dreptul societăţii de a pedepsi pe cei ce nesocotesc legile ei şi prin urmare, atingând condiţiile vieţii în comun, îi ameninţă existenţa. Dreptul de apărare

al societății în asemenea cazuri este, am zis, fundamentul dreptului penal. Insă existența societății nu e amenințată numai din lăuntrul ei, ci și din afară. Oamenii nu formează toți o singură societate, ci sunt împărțiți în mai multe societăți, deosebite prin originea și tradițiile lor, care sunt diferitele state. Aceste state intră adesea în conflict, și atunci, existența lor fiind amenințată, fiecare dintr'însele are dreptul natural de a se apăra. Acest drept natural de apărare al oricărei societăți în contra atacurilor din afară, este dreptul războiului.

Căci nici o societate nu se poate apăra împotriva atacurilor din afară așa cum se poate apăra împotriva atacurilor din lăuntru, prin legi penale pe care le aplică autoritățile ei constituite. Aceste legi nu sunt recunoscute și aceste autorități n'au nici o putere în afară de marginile ei. Singurul mijloc de apărare ce-i rămâne este dar forța. De aci necesitatea și legitimitatea războiului, care este, în relațiile dintre state, echivalentul dreptului penal în relațiile dintre indivizi.

Prin această reabilitare a războiului, Grotius se ridică împotriva acelora dintre scriitorii veacului al XVI-lea și al XVII-lea, care, îngroziți de spectacolul monstruos al luptelor religioase, ajunseseră să condamne cu totul această formă a dreptății în relațiile dintre state. Așa era bunăoară Erasm, care susținea că e o datorie pentru orice creștin să lupte din toate puterile pentru desființarea războiului. Părerea acestor scriitori, zicea Grotius, pe lângă că e greșită, mai e și vătămătoare, fiindcă îngreuiază silințele celor ce caută să închidă această manifestare a justiției internaționale în limitele ei naturale. Căci, fără să poată înlătura războiul, părerea scriitorilor amintiți întărește la cei ce îl fac credința că el este o negare absolută a oricărui drept, și încurajează astfel toate grozăviile ce se comit cu prilejul lui. Pe când, în realitate, războiul nu este de cât o negare a dreptului civil, nu și a dreptului natural.

Am zis, în adevăr, că forța însăși trebue să se supună, în desfășurarea ei, unor regule, căci altfel ar putea să se îndrepteze în contra scopului chiar pe care îl urmărește. Războiul dar, de și este în principiu o negare a dreptului, nu suprimă cu desăvârșire dreptul. Cum zice Grotius însuși: „legile amuțesc în mijlocul sgomotului armelor; dar numai legile păcii, legile vieții civile și ale tribunalelor publice, nu și legile eterne

şi valabile pentru toate împrejurările, adică legile nescrise ale naturii" [1]).

Care sunt însă aceste legi nescrise ale naturii, în raporturile dintre popoare? Sunt, în fond, aceleaşi ca în raporturile dintre indivizi. Căci nu există două justiţii diferite, una valabilă numai pentru indivizi, alta valabă numai pentru popoare Legile care garantează vieaţa, libertatea şi averea persoanelor, trebue să garanteze de asemenea existenţa, independenţa şi teritoriul statelor. Căci, după cum dreptul la vieaţă e un drept natural al indivizilor, tot aşa dreptul la eixstenţă e un drept natural al popoarelor. Şi după cum libertatea e starea naturală a persoanelor, tot aşa independenţa e starea naturală a naţiunilor. In sfârşit, după cum fiecare om are dreptul să stăpânească bunurile moştenite dela părinţi şi produsele muncii sale proprii, tot aşa fiecare neam are dreptul să stăpânească pământul moştenit din străbuni, şi îmbunătăţit, şi înfrumuseţat necontenit, de activitatea fiecărei generaţii.

Războiul nu e dar o formă a dreptăţii, cum ziceam mai sus, de cât numai când se face pentru apărarea acestor drepturi, — şi cu respectul lor la ceilalţi. Un popor nu trebue să intre adică în război spre a suprima existenţa unui alt popor, sau spre a-i răpi independenta, sau spre a-i cotropi teritoriul: ci numai pentru a-şi apăra propria sa existenţă, propria sa independenţă şi propriul său teritoriu. Altfel, războiul nu mai e de cât o tâlhărie în stil mare, un „grande latrocinium" — cum zicea sfântul Augustin. [2])

Aşa sunt toate războaiele care, subt pretexte onorabile, ascund cauze nedrepte. Când Alexandru cel Mare a pornit împotriva lui Darius, ca să răsbune invaziunea de altă dată Perşilor în Grecia, războiul era nedrept, fiindcă Grecii n'aveau nici o nevoe să fie răsbunaţi, iar Perşii fuseseră destul de pedepsiţi prin înfrângerea şi respingerea lor în Asia. Cauza adevărată a războiului era alta, era ambiţia regelui macedonean, dorinţa lui de a se lăsa, cucerind ţări şi subjugând popoare.

Grotius deosebeşte dar cauzele războiului în „motive" şi „pretexte". Cele dintâi singure sunt cauze drepte. cele din urmă nu. Printre „motivele" de război, pe lângă cele pe care le-am văzut, adică apărarea existenţei, a independenţei şi a te-

1) De jure, Prolegomena in librum de jure belli.
2) De jure, lib. II, c. XVII. § 3.

ritoriului, Grotius, mai admite și altele. Așa bunăoară un popor are dreptul să pornească un război împotriva celor ce nu își țin angajamentele luate față de el prin tractate. Căci, după cum respectul contractelor este o condiție sine qua non a păcii și armoniei dintre indivizi, tot așa respectul tractatelor este o condiție sine qua non a păcii și armoniei între popoare. Călcarea lor e dar o crimă, și trebue pedepsită, așa cum se pedepsesc crimele popoarelor, adică prin război. Tot așa, e o cauză dreaptă de război, apărarea unui popor învecinat, care a fost atacat pe nedrept de o altă putere. Deși acest atac nu pune în primejdie existența, independența sau teritoriul națiunii care își propune să intervină, el constitue totuși o crimă, — și o crimă, oricine are dreptul s'o pedepsească, — dacă poate. Această rezervă însemnează, că obligația de a face război, în acest caz, e numai relativă. Un popor nu e dator să intervină spre a pedepsi un atac nedrept adus unui vecin, de cât numai dacă are puterea s'o facă. Altfel, în loc să servească dreptatea, mărește nedreptatea, dând prilej agresorului să învingă două popoare în loc de unul singur.

După ce examinează „motivele" sau cauzele drepte ale războiului, Grotius trece în revistă și „pretextele" sau cauzele lui nedrepte. Adesea, un popor pornește un război împotriva unui alt popor care se mărește și se întărește, fiindcă crede că această mărire și întărire constitue o amenințare pentru existența sau independența sa. O asemenea cauză de război e nedreaptă. Căci nu e de ajuns ca cineva să aibă puterea să ne facă rău, ca să avem dreptul să-l pedepsim; mai trebue să aibă și intenția să ne facă rău, — și această intenție trebue să se manifeste prin fapte pozitive. Cât timp dar poporul care se mărește și se întărește are o purtare corectă, nevătămând prin nimic nici unul din drepturile vecinilor săi, — aceștia n'au nici un motiv real să pornească război împotriva lui.

Tot așa, nu e o cauză dreaptă de război refuzul unui popor de a face o alianță sau de a încheia un tractat. Căci libertatea fiind starea naturală a indivizilor și a popoarelor, nimeni nu poate fi obligat să contracteze fără voia lui; a-i sili, cu forța, e o crimă. Tot așa, când un popor pornește un război spre a-și apropria teritoriile, pe care pretinde că le-a descoperit cel d'intâi, cum au făcut Spaniolii în America, războiul e nedrept dacă teritoriile în chestie sunt deja stăpânite de alte popoare.

Inferioritatea materială şi morală a acelor popoare, lipsa lor de civilizaţie, chiar când sunt reale, nu sunt o scuză.

Spre a recunoaşte dreptul de proprietate, zice Grotius, „legile nu cer celor ce-l au nici o calitate morală sau religioasă, sau intelectuală.“ [1]) Tot aşa, dreptul de stăpânire al popoarelor asupra teritoriilor pe care le ocupă din vechime, nu e condiţionat de starea lor de civilizaţie, sau de progresul lor intelectual, sau de credinţele lor religioase. Grotius se ridică dar cu tărie împotriva Spaniolilor care, după descoperirea Americei au dus cunoscutele războaie de exterminare împotriva indigenilor, pe motivul că asemenea sălbatici trebuiau să dispară dinaintea înaltei lor civilizaţii, menite să se bucure, singură, de toate bogăţiile noului continent.

Dacă în teorie deosebirea dintre cauzele drepte şi nedrepte ale războiului e foarte uşoară, în practică nu e totdeauna aşa. In asemenea cazuri, în care nu e sigur că are dreptatea de partea sa, poporul care s'ar simţi îndemnat să înceapă un război, trebue să se abţină şi să recurgă la mijloacele paşnice de înţelegere: tratative, conferinţe, arbitraj... etc. Aceste mijloace trebuesc încercate prealabil chiar şi atunci când războiul ar avea o cauză, a cărei dreptate n'ar putea fi pusă la îndoială. Căci, la urma urmei, soarta armelor e nesigură, şi se poate întâmpla ca ea să întărească nedreptatea, în loc s'o înlăture. Se poate, anume, ca tocmai poporul care are dreptatea de partea sa să fie învins, — şi atunci războiul măreşte nedreptatea, fiindcă cel învins plăteşte totdeauna mai mult decât ar fi cedat de bună voe pe calea tratativelor. In această privinţă, Grotius crede că toate popoarele, dar mai ales cele mici, trebue să se gândească mai întâi la conservarea lor, şi nu aprobă principiul extrem al vechilor republicani romani, care ziceau că moartea e preferabilă slaviei. [2]) Singurul lucru ireparabil, pentru popoare ca şi pentru indivizi, e pierderea existenţei. Pierderea independenţei se poate îndrepta, cu vremea şi cu schimbarea împrejurărilor, dacă poporul care a pierdut-o are răbdarea să aştepte şi tăria să se pregătească.

[illegible], când războiul a putut fi evitat cu nici un chip, cei ce îl fac trebue să se supună, în interesul dreptăţii a cărei înfăptuire o urmăresc, la anumite regule. Căci am zis că războiul este în relaţiile dintre popoare ceea ce este penalitatea în

1) De jure, lib. II, c. XVII, § 10.
2) De jure, lib. II, c. XXIV, § 6.

relațiile dintre indivizi, este adică o formă a justiției. Ca atare, cei ce fac războiul iau caracterul august al magistraților, și nu trebue să uzeze de forță decât numai în marginile dreptății, și numai întrucât este necesar pentru asigurarea ei. Firește, spre a se putea folosi de forță, armatele care se războiesc sunt silite să facă mult rău multor nevinovați, devastându-le câmpurile, pe care le calcă în timpul luptelor, dărămându-le casele, când intră în acțiune artileria, etc. Dar aceasta e o fatalitate neînlăturabilă, și trebue scuzată, întrucât toate mijloacele, care duc la un scop bun, se împărtășesc din excelența lui morală. Așa bunăoară, poporul care începe un război pentru o cauză dreaptă poate să uzeze pe lângă forță și de violenie. Lucrul e permis, în virtutea principiului de mai sus, dar numai întrucât e necesar pentru atingerea scopului bun. Tot așa și calamitățile pe care le provoacă întrebuințarea forței în război, trebue reduse, pe cât posibil, la strictul necesar. Trebuesc dar evitate toate cruzimile și toate devastările inutile, care se comit de regulă, din nefericire, asupra oamenilor fără apărare și asupra averii lor. Adevărații dușmani sunt soldații în luptă, și în general purtătorii de arme. Toți ceilalți, bătrânii, copii, femeile, și în genere oamenii desarmați, trebuesc cruțați. Grotius se ridică mai ales cu tărie împotriva siluirii femeilor de către soldați, care, împreună cu jafui, intrau în obiceiurile timpului său și se practicau pe o scară foarte întinsă. Din toate crimele ce însoțesc, fără nevoe, starea de război, violarea femeilor este, zice el, cea mai josnică, cea mai odioasă.

In sfârșit, pe lângă cruțarea particularilor fără apărare, armatele în luptă mai sunt datoare să ocrotească pe toți muncitorii pacinici, pe toți cei ce fac „tăria și lumina" popoarelor, — pe plugari, pe meseriași, pe negustori și pe cărturari. Iar instituțiile de cultură, școalele, bibliotecile, academiile, precum și monumentele ce păstrează în amintirea posterității mărturiile scumpe ale trecutului, trebuesc respectate în mod absolut. Căci scopul războiului nu este distrugerea cu ori ce preț, distrugerea pentru ea însăși. Scopul lui este numai să apere interesele popoarelor, când nu pot fi apărate altfel. Intrând dar în luptă, oamenii nu trebue să uite pentru ce se bat, și să rămână leali și umani, purtându-se totdeauna așa, în cât să nu facă imposibilă restabilirea păcii. Altfel războiul merge mai departe de cât scopul său, prefăcându-se în cea mai stupidă îndeletnicire ce se poate închipui, în distrugerea vieții și averii oamenilor pentru plăcerea de a le distruge.

Pornind apoi dela noţiunea războiului ca formă supremă a justiţiei în raporturile dintre popoare, Grotius stabileşte procedura de urmat la declararea lui şi la încheierea păcii, drepturile ambasadorilor, drepturile şi datoriile beligeranţilor faţă de neutri şi ale acestora faţă de ei, regulele juridice privitoare la încheierea tractatelor de alianţă, drepturile şi datoriile ce isvorăsc dintr'însele..., etc., — scrie adică un întreg tractat de drept internaţional — cel dintâi din timpurile moderne. Din nenorocire, cadrul lucrării noastre nu ne permite să intrăm în studiul acestor părţi, fiindcă am fi siliţi să ne coborîm la amănunte care nu mai interesează istoria filosofiei, şi trebue dar să rămână rezervate istoriei dreptului.

De altfel, ceeace a impresionat mai mult pe contemporanii lui Grotius n'a fost atât partea pur juridică a operei sale, cât partea ei filosofică, cât umanitarismul său larg şi luminos, care, departe de a se pierde în utopii pacifiste, ţinea seamă de toate realităţile vieţii popoarelor, şi, proclamând necesitatea războiului ca o formă supremă a dreptăţii, tindea să-l supună totuşi unor regule raţionale şi să-i reducă asprimea la strictul necesar. Am amintit mai sus că Gustav-Adolf purta cu sine pe câmpul de război tractatul juristului olandez şi îl recitea în ceasurile de odihnă. Şi tot influenţei ideilor lui Grotius i se datoreşte, se zice, şi renunţarea lui Ludovic al XIV-lea la hotărîrea ce luase la început de a da războiului cu Olanda forma cea mai crudă posibilă, de a face adică dintr'însul un război de exterminare.

Printre învăţaţi, tractatul despre dreptul războiului şi al păcii a găsit partizani entusiaşti — şi adversari pasionaţi. Printre ei se găsesc nume ilustre, ca Hobbes, Spinoza, Leibniz, şi nume onorabile, ca Pufendorf, Thomasius, Cumberland, Barbeyrac, şi alţii. Toţi aceşti cugetători fac însă parte din istoria filosofiei moderne, şi nu ne putem ocupa de ei acum. Ii amintim numai, spre a se vedea încă odată legătura strânsă dintre ideile politice şi sociale ale Renaşterii şi ale timpurilor următoare [1]).

1) Asupra lui Grotius s'au scris puţine monografii; în schimb mai toţi autorii, care studiază istoria dreptului, îi consacră câteva pagini. Vrednice de consultat sunt următoarele lucrări: H. Luden, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften; Ompteda, Litteratur des Völkerrechts; Kaltenborn, Kritik des Völkerrechts; Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie; Rob. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatwissenschaften; Ad. Franck, Réformateurs et publicistes vol. II; P. Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale vol. II; R Blackey, History of political litterature; A. Haas, Ueber den Einfluss der epikureischen Staat- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts.

IDEILE POLITICE ŞI SOCIALE

TOMMASO CAMPANELLA

Incercarea lui Thomas More de a clădi din temelii o societate nouă după alte principii decât cele tradiţionale n'a rămas izolată. O sumă de încercări analoage s'au succedat, unele mai îndrăsneţe şi mai curioase decât altele, în veacul al XVII-lea şi în cele următoare.[1]) Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse, Mably, Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Cabet, şi alţii, au luat pe rând penelul imaginaţiei, ca să ne zugrăvească fericirea societăţilor întocmite după principiile lor. Că aceste încercări s'au influenţat unele pe altele, şi formează prin urmare o singură serie teoretică, în frunte cu vechea Republică a lui Platon, nu mai încape îndoială. Ele au apărut însă în timpuri diferite, în împrejurări ce nu se aseamănă şi în legătură cu sisteme de idei variate. Fiecare trebue dar studiată la locul său, şi, dintr'însele, numai una singură mai aparţine cugetării filosofice a Renaşterii. Autorul ei, călugărul italian Tommaso Campanella, e unul din precursorii celor doi întemeietori ai filosofiei moderne, ai lui Bacon şi ai lui Descartes, şi merită ca atare o deosebită luare aminte.

---

1) Şi în veacul al XVI-lea au apărut două asemenea încercări. În 1552 a ieşit de subt tipar cartea lui Doni, I mondi celesti, terrestri e infernali degli academici Pellegrini, — iar în 1553, cartea lui Patritico. La citta felice, — care se mărgineau să reia şi să desvolte, ducându-le la absurd, trăsurile comuniste din Utopia lui More. Cea dintâi mai ales predica un comunism brutal şi anarhic; statul ideal ar fi, după Doni, acela în care fiecare cetăţean ar putea face orice, după bunul său plac, — averile fiind comune şi femeile la discreţia tutulor. Fiind dar lipsite de o structură filosofică propriu zisă, nu

I

Vieaţa lui a fost un şir necurmat de lupte grele şi de mari suferinţe. Numai o putere titanică, cum a fost a lui, era în stare să îndure atâtea lovituri şi să producă totuşi atâtea opere. Născut la 15 Septemvrie 1568, la Stegnano lângă Stilo, în Calabria, Giovanni Campanella se distinsese de mic prin calităţi sufleteşti excepţionale. La vârsta de cinci ani era în stare să repete cuvânt cu cuvânt predicele pe care le asculta la biserică, iar la patrusprezece ani putea să desvolte cu cea mai mare uşurinţă, în discursuri improvizate, orice temă i s'ar fi dat. Cu asemenea daruri ar fi putut de sigur să se îndrepteze în orice direcţie, dacă întâmplarea nu i-ar fi hotărît de timpuriu soarta. Un predicator dominican l-a impresionat odată atât de mult, în cât a trezit într'însul dorinţa să intre şi el în ordinul, pe care îl ilustraseră cei mai mari cugetători ai catolismului. Alte gânduri şi alte aspiraţii au venit apoi în sprijinul acestei dorinţe. Pe atunci, şcoalele călugăreşti, printre care acelea ale dominicanilor se bucurau de un renume universal, erau încă cele mai bune — mai ales pentru cei ce n'aveau mijloace îndestulătoare ca să călătorească şi să viziteze diferitele centre universitare. Şi în sfârşit, unde şi-ar fi putut continua mai bine studiile un tânăr ca el, care nu era la adăpostul nevoilor vieţii, ca în liniştea şi lipsa de griji a unei mânăstiri ? La vârsta de cincisprezece ani dar, Campanella a îmbrăcat haina călugărească, schimbându-şi numele de Giovanni în acela de Tommaso, sub care a rămas cunoscut în istoria filosofiei.

In şcoalele dominicanilor din San Giorgio, din Nicastro, din Cosenza, tânărul călugăr a desfăşurat o activitate febrilă, studiind cu un zel neîntrecut teologia şi filosofia scolastică. Dar zelul acesta, în loc să-i atragă simpatia profesorilor săi, n'a făcut decât să deştepte neîncrederea lor. Vecinicele sale întrebări şi obiecţii erau, pentru ei, semnul neîndoios al unui neastâmpăr sufletesc, ce nu prevestea nimic bun. Doctrinele tradiţionale ale catolicismului nu erau în stare să potolească setea de ştiinţă a impetuosului tânăr, şi cu cât profesorii săi se sileau să-l facă

---

ne putem opri asupra acestor scrieri. A se vedea asupra lor : Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité (I, 247) ; Rob. v. Moh', Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften (I, 184) ; Friederich Kleinwächter, Die Staatsromane (s. 48).

să simtă mai adânc marele principiu al bisericii, care era respectul absolut al autorității, cu atât scepticismul ce se ivise, sfios, dela început, se întindea și se întărea în mintea sa. In scurtă vreme, acest scepticism a luat proporții așa de mari, încât Campanella a ajuns să se îndoiască, nu numai de noțiunile abstracte ale teologiei și filosofiei, dar până și de faptele concrete ale istoriei; i se părea bunăoară, că nu putea fi de loc sigur de existența lui Carol cel Mare. Ca și sfântul Augustin, tânărul cugetător nu găsea certitudine adevărată decât în conștiința de sine; tot restul i se părea îndoios. Dar această certitudine subiectivă nu-i era deajuns, — și nu vedea, deocamdată, cum ar fi putut ești dintr'însa. Intâmplarea l-a ajutat totuși, și de astă dată, să-și găsească drumul, atrăgându-i atenția asupra operelor lui Bernardino Telesio, pe care nu le cunoștea încă.

Profesorul de filosofie din mânăstirea Sar Giorgio fusese provocat odată la o discuție publică de un franciscan din Cosenza. Fiind bolnav și neputându-se duce el însuși, a crezut că putea să trimită, spre a-l înlocui, pe cel mai distins elev al său, pe tânărul Campanella, a cărui pasiune pentru discuții și a cărui îndemânare dialectică erau cunoscute și temute de toți. Elevul a obținut un succes strălucit, un succes pe care nu l-ar fi avut de sigur magistrul, fiindcă ar fi susținut fără îndoială autoritățile de căpetenie ale ordinului său, adică pe Aristotel și pe sfântul Toma din Aquino. Campanella însă, în loc să-i susțină, i-a atacat, — și nu cu vechile subtilități și argucii scolastice, ci într'un mod cu totul neobicinuit, arătând că sistemele lor erau țesături pur logice de noțiuni arbitrare, ce nu se potriveau cu realitatea. Natura singură era revelația directă a divinității, ea singură merita numele de „autograf" al lui Dumnezeu; teoriile omenești nu erau decât copii și comentarii ale ei, — copii și comentarii a căror valoare nu se putea determina decât printr'o continuă confruntare cu originalul. Iar teoriile lui Aristotel, ca și ale sfântului Toma, nu suportau o asemenea confruntare.

Câțiva bătrâni care ascultau pe Campanella desvoltând aceste idei, au zis, plini de admirație, că ar auzi par'că vorbind printr'însul spiritul lui Bernardino Telesio. Mirat și curios, tânărul călugăr și-a procurat numai decât operele acestui filosof care, ajuns la o vârstă înaintată, trăia pe atunci retras la Cosenza. Și a descoperit într'însele, cu entusiasm, idei ase-

menea cu ale sale. In introducerea cărţii „De natura rerum juxta propria principia" care apăruse în 1565, Telesio zicea că o reformă radicală a filosofiei a devenit neapărat necesară. Filosofii — mai vechi şi mai noi — au căutat e drept adevărul cu stăruinţă, dar nu l-au găsit, fiindcă au voit să înţeleagă lumea cu ajutorul noţiunilor abstracte ale raţiunii, şi nu cu ajutorul simţurilor, care singure pun pe om în contact direct cu natura. De aceea au ajuns, bunăoară, să dea corpurilor ce alcătuesc universul, nu mărimea şi poziţia pe care le au în realitate, ci mărimea şi poziţia pe care şi-au închipuit ei că trebue să le aibă. Şi câtă muncă i-a trebuit astronomiei mai nouă, ca să arunce în sfârşit o rază de lumină adevărată în haosul întunecat şi confus al noţiunilor subiective ale filosofilor vechi! Iar la acest rezultat a ajuns această ştiinţă, care de-abia s'a născut subt adevărata ei formă, numai prin observarea directă a corpurilor cereşti. Filosofia cea nouă trebue dar să înveţe pe oameni să fie mai modeşti şi să nu se compare cu Dumnezeu, care a scos lumea întreagă din capul său. Oamenii nu pot scoate înţelegerea lumii din capul lor ; ei trebue s'o ceară cu umilinţă lumii înseşi, trebue să observe adică cu deamănuntul lucrurile ei, să se silească a descoperi legăturile dintre ele şi acţiunile lor unele asupra altora. Numai aşa se poate întemeia o ştiinţă adevărată a naturii. Şi spre a pune în practică această idee, Telesio a şi înfiinţat o societate de învăţaţi, academia cosentină din Neapole, ai cărei membri se adunau regulat, spre a observa în comun fenomenele naturii.

Incântat de aceste idei nouă, Campanella le-a adoptat cu entusiasm, şi fiindcă Telesio fusese tocmai atacat de un adept întârziat al scolasticei, de Antonio Marta, a cărui carte „Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii" apăruse tocmai atunci, în 1587, a scris în fugă o lucrare întreagă spre a apăra planurile lor comune de reformă, subt titlul „Philosophia sensibus demonstrata". Această lucrare însă a fost foarte rău primită de către autorităţile ordinului său. De mai multă vreme deja, tânărul dominican era privit cu neîncredere de către tovarăşii săi de mânăstire. Cunoştinţele sale întinse, argumentele sale neobicinuite, dialectica sa irezistibilă, deşteptase printre călugării săraci cu duhul credinţa că el trebuia să stea în legătură cu necuratul. Mai ales nu se putea uita că avusese, odată, mai multe întâlniri cu un evreu rătăcitor, care îl iniţiase în ştiinţele oculte, în astrologie, în magie şi în

artele cabalistice. Aparițiа „filosofiei demonstrate prin simțuri" a fost dar un pretext bine venit, pentru ca tânărul neastâmpărat, care ridicase împotrivă-i atâtea bănueli, să fie exilat la Altomonte, într'un mic schit pierdut în munții Abruzzi, și pus subt o supraveghere foarte aspră.

In scurtă vreme însă Campanella a isbutit să fugă, și s'a instalat la Neapole, în casa unui adept al lui Telesio. Adunările academiei cosentine, la care lua parte regulat, schimbul necontenit de idei cu oamenii ce lucrau în aceeași direcție, sfaturile prețioase ale lui Giovanni Battista Porta, unul din fizicianii de frunte ai timpului [1]), și mai ales libertatea sufletească de care se bucura în sfârșit, au dat un mare avânt activității sale filosofice. Schițele sale anterioare au fost reluate și desvoltate, unele dintr'însele, care circulau până atunci numai în manuscris, au fost tipărite, și alte lucrări nouă au fost plănuite. In forme variate, și cu zelul neobosit al tutulor reformatorilor, Campanella susținea fără preget aceeași idee, că filosofia trebuia înnoită din temelii, și că singura cale pe care se putea ajunge la cunoașterea naturii era activitatea simțurilor. Acesta era cuprinsul lucrărilor sale din acea perioadă: „De investigatione rerum", „De sensu rerum", „Metaphysicae novae exordium"... etc.

Dușmanii săi însă îl pândeau, și unele afirmări prea îndrăsnețe din lucrările sale le-au dat prilejul să-l acuze de herezie. Chemat dinaintea tribunalului inchiziției din Roma, a fost ținut mai mult timp închis și condamnat în sfârșit, în 1591, să „abjure" — să se lepede adică în public de ideile pe care le profesa.

După acea primă lovitură, a început pentru Campanella o viață de pribegie, în căutarea unei ocupații care să-i permită să-și câștige existența. In 1592, îl găsim la Florența, silindu-se să obțină dela marele duce Ferdinand I o catedră la universitatea din Pisa. Incercarea i-a rămas însă zadarnică. A trăit apoi câtva timp la Veneția, dând câtorva tineri din aristocrație lecții particulare de retorică. Cu dorința de a pătrunde la universitatea din Padua, a trecut și prin acest oraș, unde n'a avut alt profit de cât că s'a putut folosi de bogata bibliotecă academică. La Bologna, unde a petrecut de asemenea o bucată de

---

1) Inventatorul camerei obscure, a cărei teorie o desvolta în opera sa „Magia naturalis".

vreme, şi-a pierdut manuscrisele la care lucrase în ultimii ani, şi nu din neglijenţa sa ; precum se va vedea mai departe, hârtiile îi fuseseră sustrase de către duşmanii săi, care îl urmăreau necontenit. Fără să se descurajeze, Campanella s'a întors la Padua şi s'a apucat să-şi refacă lucrările, după alte planuri nouă şi mai întinse. Unele discuţii însă, în care a mers poate prea departe, au ridicat din nou împotrivă-i acuzarea de herezie. Mai mult chiar, a fost denunţat ca autor al faimosului pamflet „de tribus impostoribus" de care am vorbit în volumul precedent. Chemat iarăşi dinaintea tribunalului inchiziţiei din Roma, a avut surprinderea să găsească pe masa judecătorilor, printre actele de acuzare, manuscrisele pe care le pierduse la Bologna. De astă dată însă Campanella s'a apărat cu atâta îndemânare, încât a fost pus în libertate.

Neştiind încotro să-şi mai îndrepteze paşii, Campanella s'a întors din nou, după şapte ani de pribegie, la Neapole, — de unde a pornit în 1598 în spre oraşul său natal. In Calabria însă a găsit spiritele în plină frământare politică. Stăpânirea spaniolă părea slăbită prin moartea lui Filip al II-lea, şi mai ales prin politica lui, care îi dusese regatul la ruină. Doi ani mai înainte, în 1596, trufaşul monarh fusese silit să înceteze plăţile din lipsă de bani, şi prestigiul său scăzuse pretutindeni. In Italia de sud această scădere a autorităţii spaniolilor, trezind poate nădejdea emancipării, înăsprise conflictele care existau mai de mult între administraţia lor şi populaţia indigenă. Birurile apăsătoare, care erau necontenit sporite, după cererea guvernului central, şi care se încasau adeasea cu forţa, erau greu suportate de toţi locuitorii, — mai ales însă de ţinuturile sărace din Calabria. Pe de altă parte, dominaţia despotică a spaniolilor încercase să ia şi episcopilor unele din drepturile lor politice, între altele dreptul vechiu de jurisdicţiune pe care îl aveau în anumite cazuri. Episcopii s'au opus, şi una din armele lor era dreptul de azil al mânăstirilor, care primeau şi adăposteau pe cei condamnaţi de tribunalele vice-regelui spaniol.

Această situaţie politică încordată producea firesce nemulţumiri mari în toate stratele populaţiei, — şi aceste nemulţumiri mai erau agravate, între altele, de prădăciunile necontenite, pe de o parte ale banditilor calabrezi, iar pe de alta ale piraţilor străini care jefuiau necontenit coastele, fără ca administraţia spaniolă să-i poată împiedica. Mai mult chiar, o flotă turcească subt conducerea unui italian renegat, Bassa Cicala,

atacase coastele Calabriei ca în timp de război, și le devastase groaznic. Toate aceste împrejurări au impresionat adânc pe Campanella, pe care suferințele sale proprii îl făcuseră mai simțitor la suferințele altora, și i-au îndreptat atenția într'o direcție nouă. In tinerețe îl preocupase mai ales problemele teoretice ale științei și filosofiei. Acum, în fața mizeriilor de tot felul ale vieții, a început să-l preocupe problema practică a celei mai bune organizări sociale. Firește, ideile sale anterioare n'au rămas fără influență asupra noilor sale preocupări, și planurile de reformă socială pe care le-a întocmit, au trebuit să se întemeieze pe principiile sale filosofice. Așa au luat naștere ideile politice pe care avea să le exprime mai târziu în cele două lucrări ale sale „Cetatea soarelui" și „Discursul asupra monarhiei spaniole".

Deocamdată, Campanella a crezut că era mai bine să încerce a pune în aplicare acestei idei, folosindu-se de prilejul, ce i se părea că avea să se ivească în curând, al isgonirii spaniolilor din Calabria. In cazul când această provincie ar fi rămas fără stăpân, i se părea că era pentru el o datorie să încerce s'o organizeze după principiile sale politice și sociale. La o asemenea încercare îl împingeau pe Campanella și trăsurile mistice ale caracterului său, care făceau dintr'însul un fel de profet. El avea, ca foarte mulți contemporani ai săi, o credință oarbă în astrologie. Intr'o asemenea atmosferă, apariția stelei noua din constelația Cassiopeiei, în 1572, și brusca ei dispariție în 1574, n'au lipsit a fi interpretate ca prevestind evenimente mari. După speculațiile cabalistice ale astrologilor, care credeau că numerele aveau o semnificare mistică, aceste evenimente nu puteau să se întâmple decât în anul 1600, fiindcă numărul veacurilor ce alcătuiau această dată era suma celor două numere „sfinte" 7 și 9; apariția timpurie a semnului prevestitor avusese de scop numai să îndemne pe oameni să se pregătească. In sfârșit, câteva cutremure de pământ ce au înspăimântat Italia de Sud în ultimii ani al veacului al XVI-lea, și ivirea unei comete, au întărit și mai mult pe Campanella în credințele sale, și l-au îndemnat să înceapă propovăduirea lor.

Ura împotriva dominației spaniole îi făcea sarcina foarte ușoară, și propaganda sa a dus foarte repede la organizarea unei conjurații în stil mare. Un tânăr înflăcărat, Maurizio de Rinaldi, s'a pus în fruntea acestei mișcări, a strâns oameni și arme și, spre a pregăti mai bine lovitura, s'a înțeles cu Turcii.

Flota lor trebuia să atace coastele Calabriei şi să ocupe armatele spaniole, spre a da timp conjuraţilor să se strângă în munţi, să răscoale ţara şi să recruteze soldaţi. Iar scopul ultim al mişcării era, să introducă în noul stat independent organizarea politică şi socială preconizată de Campanella.

Ar fi fost desigur vrednic de văzut, dacă acest plan ar fi izbutit, ce roade ar fi dat ideile reformatorului. Din nefericire, împrejurările n'au îngăduit o asemenea experienţă. Conjuraţia lui Rinaldi a fost descoperită, în August 1599, şi toţi cei bănuiţi au fost arestaţi, împreună cu Campanella.

Procesul a fost lung şi greu.[1]) O parte din acuzaţi, a căror vinovăţie s'a putut dovedi cu fapte neîndoioase, au fost judecaţi şi executaţi, în Calabria chiar. Impotriva lui Campanella însă, care era bănuit ca fiind autorul moral al întregei mişcări, nu existau dovezi de fapt, iar răspunsurile lui încurcau pe judecătorii locali. A fost dar dus la Neapole, spre a fi judecat de un tribunal mixt, compus din reprezentanţi ai regelui spaniol şi ai papei. Toate sforţările şi toată abilitatea noilor judecători erau îndreptate într'o singură direcţie: să obţină dela acuzat mărturisirea complicităţii, care singură putea permite condamnarea lui în lipsa dovezilor de fapt. Această mărturisire însă Campanella n'a făcut-o niciodată. El s'a mărginit să declare că singura sa intenţiune a fost, să încerce a da lumii o organizare socială mai bună, în cazul când schimbările, pe care prevederile sale astrologice i le înfăţişau ca trebuind să se întâmple în anul 1600, ar fi avut loc. Dar a tăgăduit cu energie, că ar fi căutat să provoace el însuşi aceste schimbări. Tortura, pe care justiţia spaniolă o practica cu o măestrie, ce nu era întrecută poate decât de aceea a închiziţiei romane, n'a putut scoate dela el nimic altceva. Sentinţa nu se putea deci pronunţa uşor, în procesul de înaltă trădare, şi de fapt nu s'a pronunţat niciodată.

In timpul acestui proces însă, s'au ridicat împotriva lui Campanella şi acuzări de herezie, pe care le-a judecat tribunalul inchiziţiei, în frunte cu legatul papal. După propria sa mărturie,[2]) Campanella a fost ţinut odată patruzeci de ceasuri întins pe o scândură plină de vârfuri ascuţite de fier, aşa încât a pierdut „zece livre de sânge". Nici de astă dată însă nu s'a

1) Amănunte asupră-i ne-a dat L. Amabile, în lucrarea sa „Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia", Napoli, 1882.

2) Din prefaţa lucrării sale „Atheismus triumphatus".

putut căpăta dela el nici un fel de mărturisire. Fie că durerile fizice i-au turburat în adevăr mintea, fie că nefericitul s'a prefăcut numai nebun, declarațiile sale nu mai aveau nici un înțeles, și în cele din urmă le-a luat locul un mutism absolut. Cu toate acestea, pe temeiul mărturiei altora și al scrierilor lui proprii, Campanella a fost condamnat la închisoare vecinică, în carcerele inchiziției din Roma.

Fiindcă însă procesul de înaltă trădare nu se sfârșise, spaniolii nu l-au predat, și nefericitul a zăcut în închisorile lor douăzeci și șapte de ani. La început a fost ținut numai în carcere subterane, adevărate gropi situate subt nivelul mării, fără aer, fără lumină, cu pereții picurând de umezeală. Și totuși, puterea sa sufletească în adevăr titanică l-a ajutat, nu numai să trăiască ani întregi în asemenea condiții groaznice, fără să cadă în desnădejde, dar și să-și continue, dacă se poate zice, activitatea intelectuală, meditând la opere nouă și compunând poezii filosofice.[1]) Mai târziu, asprimea autorităților spaniole s'a mai îmblânzit. Prizonierul a fost mutat în celule cu lumină, și i s'a permis să citească și să scrie. De această permisiune s'a folosit Campanella mai întâi ca să se apere, redactând câteva memorii asupra procesului său. A încercat apoi, într'o lucrare deosebită, cu cuprins politic și istoric, să convingă pe spanioli că nu e un dușman al dominației lor; dimpotrivă, ar dori s'o vadă întinsă asupra lumii întregi, — cu condiția ca ei să se silească a da omenirii o organizare mai bună decât cea din timpul său, care i se părea nedreaptă, ba chiar absurdă. Și ca o dovadă că el nu urmărea nimic criminal, ci numai binele semenilor săi, când voia să-și pună în aplicare ideile în Calabria, le-a așternut pe hârtie, pentru ca ori cine să le poată judeca. Așa au luat naștere cele două lucrări ale sale. „De monarchia hispanica“ și „Civitas solis“.

Fericit că putea în fine să lucreze, Campanella a desfășurat o activitate neobosită. Din numeroasele opere însă, pe care le-a scris, nu ni s'au păstrat decât puține; inchiziția romană avea grije să-i sustragă din când în când manuscrisele. Numai cele pe care le-a putut încredința unora din străinii ce-l

1) Aceste poezii au fost tipărite la Paris, în 1622, sub titlul „Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla“. Pseudonimul e o traducere a numelui său: clopoțelul celor 7 coline. Reeditate au fost aceste poezii de către Orelli, sub titlul „Poesie filosofiche di Tommaso Campanella“, Lugano 1834. Herder a tradus câteva dintr'însele în limba germană. Cf. Herder's Sämtliche Werke, 8. Theil, Zur Philosophie und Geschichte.

vizitau, au putut fi publicate. Printre aceşti streini, cel care l-a ajutat mai mult a fost Tobias Adami, un protestant german, care s'a oprit câteva luni la Neapole, în 1613, după o călătorie în Palestina, şi cu care a stat apoi în corespondenţă multă vreme. Prin îngrijirea lui s'a tipărit o parte din scrierile lui Campanella, în Germania şi s'au reeditat apoi în Franţa[1]).

Prin aceste publicaţii, nefericitul prizonier spera să intereseze pe învăţaţii timpului, şi să provoace intervenţia lor în favoarea sa. Dar această speranţă nu s'a realizat. Campanella s'a văzut dar silit, în cele din urmă, să se adreseze singur curţii spaniole, la Madrid, cu rugămintea să se ia măsuri ca procesul său să se sfârşească odată. Cererea sa a fost sprijinită cu căldură de legatul papal Innocenzio de Massimi, — deşi împotriva dorinţelor papei Urban al VIII-lea.

Actele procesului însă nu s'au mai putut găsi, după atâta vreme, şi fiindcă acuzatul petrecuse deja douăzeci şi şeapte de ani în închisoare, guvernul spaniol a lăsat la aprecierea vice-regelui din Neapole, ducele de Alba, să facă ce credea de cuviinţă. Campanella a fost dar pus în libertate, în Mai 1626, fără să fie achitat, şi cu condiţia să se înfăţişeze autorităţilor la orice chemare.

Atunci însă l-a reclamat inchiziţia romană, şi nefericitul a trebuit să mai petreacă încă doi ani în carcerele Sfântului Oficiu din Roma, în condiţii mult mai grele decât cele pe care i le acordase în ultimul timp guvernul spaniol. Liberarea sa definitivă s'a datorit, nu simţului de dreptate al papei Urban al VIII-lea, cum s'a crezut, ci superstiţiei sale. Astrologii îi preziseseră, papei, că avea să moară în anul 1630. Şi fiindcă, cum am văzut, Campanella era socotit ca un mare cunoscător în ale astrologiei, papa a dorit să-l consulte şi pe el. Inainte de audienţă, filosoful i-a trimis o mică scriere ocazională: „De fato siderali vitando" — în care căuta să dovedească posibilitatea de a scăpa de cele prevestite de astrologi. Iar la au-

---

1) Cărţile apărute sunt: Philosophiae rationalis et realis partes V juxta propria principia: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia. Paris 1638 Această operă avea să constitue „operum meorum pars prima". — „Pars secunda" era: Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV, — un fel de comentar al operei precedente. Partea a treia a fost sărită de Campanella, iar partea a patra o formează opera sa capitală: Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, Paris 1638. — Astăzi, cele mai însemnate din operele lui Campanella se găsesc în ediţia lui Alessandro d'Ancona, intitulată Opere di Tommaso Campanella, Torino, 1854.

dienţă, fiindcă se ocupase şi de medicină, a recomandat papei felurite mijloace pentru prelungirea vieţii. Încântat, Urban al VIII-lea i-a uşurat mai întâi închisoarea, şi apoi i-a acordat libertatea deplină în Aprilie 1629.

Din nefericire, câţiva ani mai târziu, o nouă conjuraţie împotriva dominaţiei spaniole s'a descoperit la Neapole. Unul din acuzaţi, Pignatelli, nevoind să-şi dea pe faţă complicii adevăraţi şi ca să scape poate mai curând de durerile torturei, a dat drept complice pe Campanella. Autorităţile spaniole l-au reclamat imediat, şi papa, nevoind sau neputând să-l apere el însuşi, l-a pus subt ocrotirea ambasadorului francez, ducele de Noailles, cu care filosoful sta de mai mult timp în legături de prietenie. Imbrăcat în haine străine şi în trăsura ambasadorului, Campanella a putut părăsi Roma, şi a luat drumul Franţei, având scrisori călduroase de recomandaţie către Richelieu şi către Ludovic al XIII-lea. S'a oprit în treacăt la Marsilia şi la Aix, unde a făcut cunoştinţă cu Peiresc şi cu Gassendi, şi a ajuns în Decemvrie 1634 la Paris, unde a fost instalat, cu o mică pensiune din partea guvernului, în mânăstirea dominicanilor dela Saint-Jacques.

Intrarea fostului conspirator, cu idei egalitare şi socialiste, în această mânăstire a fost parcă un semn prevestitor al rolului pe care avea să-l joace ea un veac şi jumătate mai târziu, când zidurile ei au răsunat de discursurile revoluţionare ale jacobinilor. Fostul conspirator însă renunţase de astădată cu totul la vechile sale intenţii, de a-şi pune în aplicare ideile provocând revoluţii, — şi traiul său la Paris s'a scurs în cea mai desăvârşită linişte. In mijlocul oamenilor învăţaţi din capitala Franţei, a „curioşilor" care se adunau la părintele Mersenne, prietenul lui Descartes, Campanella n'a mai avut decât preocupări teoretice. De altfel, vârsta sa înaintată şi sănătatea sa sdruncinată de suferinţele torturilor de altădată şi de regimul aspru al închisorilor, nu-i mai permiteau să se agite prea mult.— A întreprins totuşi o călătorie în Olanda, cu gândul poate să întâlnească pe Descartes, de care auzise vorbindu-se atât de mult, în cercul învăţaţilor din Paris. Dar n'a isbutit. Filosoful francez, care fugise în Olanda tocmai ca să nu fie turburat de nimeni, şi care, precum rezultă dintr'o scrisoare a sa către Mersenne, nu avea o idee prea bună de Campanella, a refuzat să-l primească.

Ultimii săi ani au fost ocupaţi cu publicarea numeroaselor

sale scrieri, care trebuiau să apară într'o ediţie completă şi definitivă, în zece volume. Moartea l-a împedicat însă să-şi aducă la îndeplinire planul [1]). Speculaţiile sale astrologice l-au făcut să creadă că eclipsa de soare, ce urma să aibă loc la 1 Iunie 1639, avea să-i fie fatală. Spre a „conjura" primejdia, după principiile din lucrarea menţionată mai sus „de fato siderali vitando" — Campanella s'a închis în celula sa, la 21 Mai 1639, şi a aprins în juru-i plante aromatice cu „virtuţi magice". Fumul acestor plante însă, — aşa cel puţin credeau tovarăşii săi din mânăstire, — i-a provocat moartea pe care tocmai voia s'o evite. Aşa s'a sfârşit vieaţa sbuciumată a filosofului, care a găsit în nenorocirile sale puterea să se gândească la fericirea omenirii, şi să întocmească unul din planurile cele mai seducătoare de organizare politică şi socială, din câte se cunosc.

II.

Scrierile lui Campanella sunt, cum am zis, foarte numeroase. El a fost unul din reprezentanţii tipici ai acelei tendinţe către universalism, pe care am relevat-o de mai multe ori ca una din trăsurile caracteristice ale Renaşterii. Catalogul lucrărilor sale, scris de el însuşi şi publicat după moartea sa, în 1642 la Paris şi în 1645 la Amsterdam, subt titlul „De libris propriis et recta ratione studendi syntagma", cuprinde 88 de numere, cu subiectele cele mai variate. Filosofia, ştiinţele fizice, ştiinţele naturale, medicina, gramatica, poetica, metrica, istoria, morala, economia politică, astrologia, teologia, — toate erau reprezentate în catalogul său, prin lucrări mai mult sau mai puţin întinse, şi cele mai multe cu pretenţii de originalitate, — juxta principia propria, cum zicea el însuşi. Nici chiar literatura n'a fost uitată. Campanella a scris şi o dramă, a cărei eroină era Maria Stuart, spre a pune în aplicare teoriile sale politice. Această împrăştiere a atenţiei şi această risipire a puterii creatoare în toate direcţiile nu puteau să nu lase urme adânci în lucrările sale. Factura lor lasă, de regulă, foarte mult de dorit.

1) Asupra vieţii lui Campanella, poate fiindcă e aşa de tristă, s'a scris mult în Italia. Lucrările mai vechi şi-au pierdut însă interesul în faţa cercetărilor mai noui. Isvorul de căpetenie pentru biografia filosofului e astăzi opera, bogat documentată, a lui Luigi Amabile apărută la Neapole în 1882—83, subt titlul: Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 vol.

La aceasta se mai adăuga și faptul, că cele mai multe dintr'însele au fost scrise fără nici un ajutor bibliografic, numai cu ce-și aducea aminte autorul, cărțile lipsindu-i aproape cu totul, pe vremea când se afla în închisoare. Iacă de ce tractatele ce cuprind ideile sale politice și sociale, — singurele de care ne putem ocupa acum, — sunt mai mult schițe, decât studii adevărate, adâncite și desvoltate în toate amănuntele lor.

Care e cauza de căpetenie a nemăratelor rele de care e bântuită omenirea? Este, zice Campanella, una singură; e diversitatea — politică, religioasă, socială și economică; e diversitatea statelor, a credințelor, a privilegiilor și a averilor. Ea singură pricinuește războaiele dintre popoare, conflictele dintre biserici, asuprirea celor slabi de către cei tari, exploatarea celor săraci de către cei bogați, — cu toate calamitățile ce isvorăsc mai departe dintr'însele, ca foametea, ca epidemiile, ca ignoranța adâncă în care zac masele populare, — mizeria lor sufletească agravând și mai mult mizeria lor trupească.

Și dovada se poate face foarte ușor. Una din nenorocirile cele mai mari, de care a avut să sufere omenirea totdeauna, au fost războaiele, ce prăpădesc mii și mii de vieți omenești, prefac în cenușe cetăți și orașe înfloritoare, pustiesc ținuturi întinse și aruncă în robie popoare întregi. Războaiele însă isvorăsc din interesele opuse ale statelor și din ambițiile opuse ale suveranilor. Dacă dar n'ar exista state diferite cu suverani diferiți, dacă toți oamenii ar forma un singur stat cu un singur suveran, — nu mai încape îndoială că războaiele ar dispărea fără urmă. Unificarea politică a omenirii ar scuti-o pentru totdeauna de această grozavă calamitate.

O altă nenorocire de care a avut să sufere omenirea, au fost persecuțiile religioase. E de ajuns să ne amintim de prigonirea creștinilor din primele veacuri ale erei noastre. Mii și mii de oameni cinstiți și buni, care n'aveau altă vină decât că-și închipuiau divinitatea altfel decât păgânii vechi, au fost uciși în cele mai groaznice chinuri. Și astăzi, se întreabă Campanella, ce vedem pretutindeni în jurul nostru? Certuri nesfârșite și lupte sângroase între diferitele secte creștine. Toate aceste mizerii n'au altă cauză decât diversitatea credințelor religioase, și pretenția fiecărei biserici de a fi, numai ea singură, în posesiunea adevărului. Dacă dar s'ar putea suprima această diversitatea confesională, dacă omenirea întreagă ar ajunge să

aibă o singură religie, — este evident că ar dispărea fără urmă şi persecuţiile şi războaiele religioase.

Un alt isvor de nenumărate suferinţe a fost, în toate timpurile şi la toate popoarele, apăsarea celor lipsiţi de drepturi de către cei privilegiaţi. Pretutindeni istoria ne arată omenirea divizată într'o mică minoritate care se bucură de toate drepturile politice, abuzând totdeauna de ele, şi o mare majoritate cu drepturi restrânse sau fără nici un drept, care trebue să îndure toate jignirile fizice şi morale. Şi ca culme a nedreptăţii, minoritatea privilegiată nu-şi datoreşte nici de cum privilegiile muncii sau meritului personal, ci numai hazardului orb al naşterii. Aceasta ne-o arată, între altele, şi numele pe care îl luau uneori membrii ei — ca numele de „eupatrizi" la greci, numele de „patricieni" la romani..., etc. Cum se purtau aceşti oameni „bine născuţi" cu poporul „fără naştere" — se ştie din istorie. In Sparta veche, cetăţenii cu drepturi depline, erau vreo nouă mii; iloţii, care alcătuiau grosul poporului fără nici un drept, erau peste două sute de mii. Aceşti nefericiţi, care hrăneau singuri statul, muncind din greu şi trăind în cea mai mare mizerie, erau trataţi mai rău ca dobitoacele. Pe lângă nenumăratele jigniri de tot felul pe care le sufereau zilnic, — ca culme, odată pe an, la instalarea noilor magistraţi, tinerimea aristocratică avea dreptul să „vâneze iloţi" cum ar fi vânat iepuri sau vulpi — în chef şi veselie. Nu e dar de mirare că iloţii îşi urau de moarte stăpânii, pe care— cum zicea Xenofon — i-ar fi mâncat de vii dacă le-ar fi stat în putinţă. Fără a înmulţi exemplele de acest fel, e de ajuns să ne amintim că o bună parte din istoria grecilor e plină de luptele dintre aristocraţia, care voia să-şi păstreze cu orice preţ domnia, şi poporul care cerea drepturi. Sunt cunoscute de asemenea lungile lupte dintre patricieni şi plebeieni, la romani. In vremile mai nouă, răscoalele ţăranilor din Germania au desvăluit lumii întregi imensitatea suferinţelor pricinuite poporului de tirania seniorilor feudali. — Cauza tutulor acestor rele e numai diversitatea claselor sociale cu drepturi diferite, întemeiate pe naştere. Dacă această diversitate ar dispărea, dacă toţi oamenii ar avea aceleaşi drepturi, rămânând să se deosebească între ei numai prin munca şi prin meritele lor, ar dispărea şi luptele de clasă, cu toate calamităţile pe care le pricinuesc ele.

In sfârşit, inegalitatea economică este de asemenea un isvor de suferinţe pentru omenire, un isvor mai puţin aparent,

decât cele pe care le-am văzut, dar nu mai puțin abundent. Putința ce au unii oameni, mai ales cei din clasele privilegiate, care se folosesc întru aceasta de drepturile lor politice, de a acumula averi mari, condamnă în mod fatal pe ceilalți la lipsă perpetuă. Căci suma produselor naturii, de care oamenii au nevoe ca să trăiască, fiind limitată, cu cât unii iau mai mult, cu atât celorlalți le rămâne mai puțin. De aci contrastul vecinic dintre bogații care au mai mult decât le trebue și risipesc prisosul în cheltueli zadarnice, fără nici un raport cu nevoile adevărate ale vieții, — și săracii care n'au nici odată de ajuns, și îndură cele mai mari suferințe, — chinuiți fiind vecinic de foame, de frig, de boli, etc. Dacă această diversitate economică ar înceta, dacă statul ar lua în stăpânire toate mijloacele de existență, dând tutulor deopotrivă tot ce le trebue ca să trăiască, este evident că toate aceste suferințe ar dispărea, — și o armonie binefăcătoare ar lua locul conflictelor și urilor de astăzi, care împing atât de adesea la crimă pe cei ce pierd nădejdea de a-și găsi altfel scăparea.

E însă întrebarea, cum ar fi posibilă o asemenea unificare politică, religioasă, socială și economică a omenirii?

Istoria ne arată că unificări politice parțiale s'au produs de mai multe ori în decursul timpurilor, subt forma unor monarhii întinse, ce înglobau în câte un singur stat popoare numeroase și diferite. Asirienii, perșii, macedonenii, romanii, au întemeiat pe rând „imperii universale". In vremile noastre, zice Campanella, statul cel mai întins, acela în care soarele nu apune niciodată, e monarhia spaniolă. Ori cât e de mare însă, această monarhie nu înglobează în sine toate poparele existente, — și ar fi de dorit s'o facă. Căci dacă unificarea politică a omenirii e necesară, e firesc ca înfăptuirea ei să fie întreprinsă de cei ce au străbătut deja o bună bucată de drum în spre acest ideal al viitorului, — adică de spanioli. — Iacă tema discursului „De monarchia hispanica", în care Campanella îndeamnă pe regele Spaniei să cucerească Europa și toată lumea cunoscută, spre a da odată omenirii unitatea politică de care simte atâta nevoe.

Paralel cu această unificare politică însă trebue să meargă unificarea religioasă a omenirii. Religia cea mai răspândită e creștinismul, iar dintre sectele creștine, cea mai întinsă e catolicismul. De aci trebue să pornească dar unificarea. Regele spaniol, monarhul universal al viitorului, va trebui să intro-

ducă această confesiune în toate statele pe care le va cuceri, — la nevoie cu mijloace ca acelea care au permis desrădăcinarea islamismului din Spania, adică cu forţa. Suferinţele pe care le va pricinui cu acest prilej, vor fi compensate cu prisos de pacea veşnică pe care o va găsi în sfârşit omenirea în unitatea confesională.

Când acest ţel va fi fost atins, o nouă unificare ve veni la ordinea zilei: unificarea puterii temporale cu cea spirituală. Căci nu e bine să existe într'un stat două autorităţi supreme. Ori cât de diferite ar fi domeniile lor, ele pot veni totuşi în conflict. Lungile lupte dintre papi şi împăraţi, din evul mediu, ne-o dovedesc în deajuns. Un monarh universal mai ales, care ar fi mai puternic decât toţi suveranii de astăzi, n'ar tolera uşor un papă, a cărui autoritate ar trebui să hotărască, singură, multe lucruri în statul său. Căci, în ordinea naturii, puterea spirituală e în multe privinţe superioară puterii temporale. Puterea spirituală singură stăpâneşte conştiinţele, şi conştiinţa singură dictează cuvântului şi braţului, care sunt armele puterii temporale. S'ar putea deci ca aceste arme să nu mai stea la dispoziţia monarhului universal, când ordinile sale n'ar fi pe placul papei. Căci monarhul, fiind şi el un om, poate greşi, şi datoria papei în acest caz este, evident, să-l împiedice, în interesul omenirii, să-şi aducă la îndeplinire hotărîrile. Asemenea conflicte însă ar putea să aibă urmări foarte grave, — ar putea anume să pună în primejdie unitatea politică şi religioasă, realizată de abia şi cu atâta greutate, omenirii. S'ar putea anume, ca în conflictul dintre papa şi monarhul universal, unele popoare să ia partea celui dintâi, iar altele partea celui din urmă, şi o ruptură să se producă, — o ruptură deocamdată numai politică, dar care n'ar întârzia să devină religioasă. E uşor de înţeles că, într'o asemenea eventualitate, monarhul ar căuta să scoată popoarele ce l-ar fi urmat de subt influenţa papei, schimbându-le religia.

Pentru ca dar omenirea să nu cadă din nou în starea ei actuală, trebue ca puterea temporală şi cea spirituală să fie contopite în mâna unei singure persoane. Şi fiindcă papa poate exercita autoritatea politică, cum o face de mult în statele sale, pe când monarhul nu poate exercita autoritatea spirituală, pentru care trebue un „dar" special, — unificarea se va face în persoana şefului bisericii. Iar pentru ca această perspectivă să nu ridice protestări din partea suveranilor spanioli che-

mați să înfăptuiască monarhia universală, Campanella indică și modul cum s'ar putea ajunge la un asemenea rezultat. Un membru al casei de Austria, căreia îi aparține dinastia spaniolă, va îmbrăca regulat haina bisericească și va fi ales papă. Când dar momentul potrivit va sosi, unificarea puterii temporale cu cea spirituală s'ar putea face pe cale de succesiune, papa luând moștenirea tronului vacant al monarhiei universale.

In pacea neturburată de care se va bucura atunci omenirea, se vor putea realiza foarte ușor și reformele interne: unificarea socială și cea economică. In acest scop se vor lua măsuri din vreme, ca aristocrația de sânge să se stingă încetul cu încetul, și ca pământurile să intre în posesiunea statului. Mijloacele n'ar fi anevoie de găsit. S'ar putea bunăoară rezerva toate dennitățile eclesiastice nobililor, spre a-i îndemna să intre în ordinele călugărești și să rămână astfel fără moștenitori, — ceeace cu vremea le-ar micșora numărul și ar putea face ca familiile lor să se stingă una după alta. S'ar putea deasemenea rezerva statului toate proprietățile care se vând, — ceea ce cu vremea ar mări necontenit patrimoniul public, micșorând pe cel privat. Când această dublă evoluție, socială și economică, va fi destul de înaintată se va putea decreta, fără primejdia unei opoziții prea violente, desființarea privilegiilor întemeiate pe naștere și suprimarea proprietății individuale.

In sfârșit, un corolar al egalității economice și al proprietății colective, ar fi desființarea familiei. Ce face mai ales necesară proprietatea privată, în starea actuală a lucrurilor, este existența familiei.Cine are familie, trebue să aibă și o locuință deosebită, o casă a sa, — și nu există îndemn mai puternic de a agonisi o avere de cât existența copiilor, care trebuesc crescuți și înzestrați, spre a nu rămânea pe drumuri, când părinții nu vor mai fi. Se va desființa dar familia, însă nu spre a se pune în locul ei, pur și simplu, comunitatea femeilor, adică „libertatea brutelor". Se va desființa, e drept căsătoria, — dar, considerându-se relațiile dintre sexuri ca o chestie de ordin public de [illegible] a căror calitate nu poate fi indiferentă statului, guvernul va interveni spre a regula aceste relații după norme speciale. Se vor constitui perechi după anumite reguli medicale, pentru ca procreația să se facă în cele mai bune condiții posibile; copiii, odată înțărcați, vor fi luați și crescuți de stat în sta-

bilimente comune ; iar perechile se vor disolva, spre a se alcătui, la timpul potrivit, altele.

Iacă partea empirică şi istorică a doctrinei lui Campanella, aşa cum ni se înfăţişază mai ales în discursul asupra monarhiei spaniole. Pornind dela observarea realităţii, dela constatarea relelor de care e bântuită omenirea, călugărul italian caută căile pe care s'ar putea ajunge la înlăturarea lor, şi modul cum s'ar putea realiza reformele necesare. Ne rămâne să vedem acum justificarea teoretică a acestor reforme, în cercetarea naturii statului ca organism politic şi a structuriii lui ideale, — aşa precum o găsim în „Politica" filosofului nostru [1]).

III.

Cel dintâi scop al activităţii oricărui om este conservarea existenţei sale. Către aceasta îl împinge cel mai puternic din instinctele pe care natura le-a sădit într'însul. Teama de moarte, şi sforţările pe care orice fiinţă vie le face spre a o evita, dovedesc în chipul cel mai neîndoios existenţa instinctului fundamental al conservării. Iar judecata cea mai elementară arată oricui că păstrarea vieţii este condiţia de căpetenie, fără de care nici unul din celelalte bunuri, fie materiale fie morale, de care îi este dat omului să se bucure, nu mai poate avea nici o valoare. Aşa încât, bunul suprem, a cărui urmărire constitue scopul cel mai înalt al activităţii omeneşti, este conservarea existenţei.

Realizarea acestui scop însă nu este posibilă pentru omul izolat. Puterile lui sunt prea mărginite, şi nevoile naturii lui complexe sunt prea mari. Spre a-şi agonisi hrana, spre a-şi dura locuinţa, spre a-şi pregăti vestmintele, spre a se apăra, fie împotriva fiarelor sălbatice, fie împotriva răufăcătorilor, — fiecare om a fost silit dela început să ceară ajutorul semenilor săi. Aşa a luat naştere societăţile, mai mult sau mai puţin întinse, care cu vremea s'au prefăcut în organisme politice — în statele pe care le vedem astăzi.

Scopul de căpetenie al statului este dar conservarea existenţei individizilor ce-l alcătuesc. Realizarea acestui scop nu e

1) Din opera citată mai sus „Realis philosophiae partes IV : Physiologica, Moralia, Politica et Oeconomica. Frankfurt 1623.

însă posibilă astăzi decât numai în mod relativ, din pricina mulțimii și felurimii acestor organisme politice. Interesele lor diferite se contrazic adesea, și provoacă uneori — de prea multe ori din nefericire — conflicte armate, care le abat dela scopul lor natural, nimicind mii și mii de vieți, și distrugând nenumărate bunuri ce formează baza materială a existenței individuale și sociale. Dacă dar scopul natural al statului este conservarea existenței celor ce-l alcătuesc, este evident că acest scop nu poate fi realizat pe deplin decât numai cu condiția, ca toți oamenii să formeze un singur stat.

Este însă cu putință acest lucru ? N'am zis oare noi înșine că statele au adesea interese opuse ? Și nu sunt oare aceste interese o piedică la unificarea lor ? — Nu, răspunde Campanella. Și indivizii au adesea interese opuse, — și dacă trăiesc izolați, ca unii sălbateci rătăcitori, această opoziție duce adesea la conflicte brutale. Dacă însă indivizii se învoesc să trăiască împreună, alcătuind o societate bine întocmită, interesele lor opuse se armonizează, mai mult sau mai puțin, — iar autoritățile veghează ca conflictele, chiar dacă se produc, să se rezolve în mod pacinic, cu bună voință și pe calea dreptății. Tot așa, și statele de astăzi, dacă s'ar împreuna într'un singur organism politic, interesele lor opuse s'ar putea împăca, iar conflictele, chiar dacă s'ar mai produce, s'ar putea regula în mod pacinic și pe calea justiției, fără să mai pună în primejdie existența nimănui. Iacă justificarea teoretică a monarhiei universale.

Dacă această monarhie constitue forma naturală de organizare politică, la care trebue să tindă — și la care va ajunge cu siguranță — omenirea, într'un viitor mai mult sa umai puțin îndepărtat, care trebue să fie structura ei ca atare ? Cum trebue să trăiască, și după ce principii trebue să lucreze oamenii, înlăuntrul monarhiei universale ?

Am zis, că oamenii s'au asociat la început spre a se ajuta reciproc să-și conserve existența. Lucrând împreună, oamenii au observat de timpuriu că acest ajutor reciproc devenea mai eficace atunci când își împărțeau munca comună. In loc să facă toți toate lucrurile de care aveau nevoe, au găsit mai de folos să se specializeze, să facă unii numai unele lucruri și alții numai altele, fiindcă așa ajungeau să lucreze mai bine și mai repede. Diviziunea muncii a fost dar un rezultat natural al colaborării oamenilor, în vieața socială, la scopul comun al

conservării existenţei lor. Acestei diviziuni a muncii îi datorim apariţia diferitelor ramuri de activitate omenească, ce erau confundate la început, şi care sunt astăzi cu totul deosebite unele de altele.

De aci a eşit apoi o nouă diviziune socială: a celor care conduc şi comandă şi a celor ce se supun şi execută. Inlăuntrul fiecărei ramuri de activitate, cel ce era mai priceput conducea în mod firesc pe ceilalţi, învăţându-i cum să facă mai bine, — iar ceilalţi îl ascultau şi lucrau după poveţile lui. Aşa a luat naştere un nou principiu social, — acela al autorităţii. Temelia naturală a acestui principiu era, cum se vede foarte uşor, capacitatea. In toate ramurile de activitate, apărute în urma diviziunii muncii, autoritatea o exercitau în mod firesc cei ce erau mai capabili decât ceilalţi.

Din nefericire, principiul autorităţii, de abia apărut, a fost smuls foarte curând de pe rădăcina lui naturală, — în unele domenii cel puţin, şi anume în cele mai importante. In vieaţa politică, în administraţie, în armată, autoritatea a încetat să aparţină de drept celor mai capabili, şi a rămas rezervată celor cu privilegii ereditare, adică familiilor aristocratice. E probabil că şefii politci au fost la început aleşi, printre cei ce se distingeau prin iscusinţa lor militară, prin talentul lor adminstrativ, prin spiritul lor de dreptate, etc. In scurtă vreme însă, aceşti şefi aleşi pentru capacitatea lor personală au considerat puterea ce li se conferise lor personal, ca o proprietate, pe care au căutat s'o lase moştenire urmaşilor lor. Aşa au luat naştere, probabil, privilegiile ereditare ale familiilor nobile. Faptul este, în orice caz, că astăzi am ajuns — zice Campanella, — ca funcţiunile cele mai importante în stat să le exercita, nu cei mai capabili, ci cei cu „dreptul naşterii“ — chiar dacă ar fi cei mai puţin pricepuţi. Căci naşterea e o simplă întâmplare, şi nu garantează întru nimic capacitatea nimănui. Această anomalie însă e foarte vătămătoare şi împiedecă societatea să-şi îndeplinească rolul ei de a ocroti, cât mai bine cu putinţă, existenţa şi interesele membrilor ce o compun.

Privilegiile întemeiate pe dreptul naşterii trebue dar să dispară. In societatea ideală a viitorului, care va fi adevărata societate naturală, oamenii vor trebui să fie, în principiu, absolut egali, — rămânând să se distingă numai prin meritele lor şi să exercite în lume numai autoritatea pe care le-o va da capacitatea lor, liber recunoscută de toţi. Naşterea nu va

mai da nimănui nici un drept, și nu va mai constitui pentru nimeni nici o piedică. Conform cu acest principiu, în monarhia universală a viitorului, nici o funcțiune publică nu va mai fi ereditară; toate, dela cele mai mici până la cele mai mari, vor fi elective, și unicul criteriu al alegerii va fi capacitatea. In fiecare ramură de activitate, cei pricepuți vor alege pe cel mai priceput dintr'înșii ca să-i conducă. Șeful statului însuși, monarhul universal, va fi ales, cum este ales astăzi papa.

Acest principiu însă, al egalității civile absolute, atrage după sine desființarea proprietății individuale. Căci această proprietate, care se poate moșteni, crează și ea privilegii, dacă nu de drept, cel puțin de fapt, — și este prin urmare și ea o cauză de inegalitate printre oameni. Mai întâi, copii care se nasc din părinți bogați, chiar dacă sunt mediocri, au putința să se cultive și să se ridice în ierarhia socială, ocupând funcțiuni pe care nu le merită. Pe când copii care se nasc din părinți săraci, chiar dacă sunt înzestrați de natură cu calități rare, nu se pot desvolta și nu pot aduce societății serviciile de care ar fi capabili. Și apoi, în lumea noastră actuală, bogăția singură dă celui ce o posedă o putere și o influență care îi permit să treacă adesea, oricât ar fi de mărginit, înaintea omului celui mai inteligent. Privilegiile create de avere sunt dar tot așa de vătămătare pentru bunul mers al societății ca și cele create de naștere, fiindcă contrazic criteriul natural al capacității, și trebuesc desființate. Mijlocul, foarte simplu, este înființarea proprietății colective. Toate pământurile, toate clădirile, toate instrumentele de muncă agricolă și industrială, — cu un cuvânt, toate mijloacele de existență, vor fi în societatea naturală a viitorului proprietatea tutulor, vor aparține adică statului, — care se va îngriji să întrețină pe toți, dând fiecăruia tot ce-i trebue ca să trăiască.

In sfârșit, egalitatea civilă absolută reclamă și desființarea familiei. Căci, cu toată suprimarea privilegiilor și averilor, copiii înalților demnitari ai statului se vor folosi de prestigiul și de influența părinților lor, spre a trece înaintea altora, sau se vor crede superiori celorlalți — de fapt dacă nu de drept, prin originea lor. In societatea viitorului așa dar, copii nu vor mai aparține părinților, ci statului, care îi va crește pe toți în comun, în condiții egale și după norme identice. Iar căsătoria va fi desființată, spre a se asigura mai bine marele act social al procreării. In adevăr, scopul de căpetenie al societății este,

cum am văzut, conservarea existenţei celor ce o alcătuesc. Insă omul nu trăeşte numai în sine însuşi, ci şi în urmaşii săi. Existenţa omenirii nu implică numai conservarea celor ce o alcătuesc la un moment dat, ci şi a progeniturii lor. Grija generaţiilor viitoare este dar o sarcină a societăţii, şi una din cele mai însemnate. Din nefericire, această sarcină a fost până acum foarte puţin înţeleasă. Numai aşa ne putem explica, de ce oamenii iau măsuri să îmbunătăţească rasele de animale domestice, şi nu se gândesc nici de cum să perfecţioneze propria lor specie. Iacă de ce procrearea este lăsată la bunul plac al fiecăruia, — căsătoriile contractându-se după înclinări şi convenienţe personale, fără ca societatea să intervină spre a impune vreo normă. Această anomalie trebue să înceteze. Căsătoria va fi dar desfiinţată, şi statul va regula procrearea, împerechind vremelnic sexurile, în condiţiile şi la epocele cele mai potrivite, spre o obţinea o progenitură cât mai desăvârşită.

Iacă justificarea teoretică a planurilor de reformă, pe care le crede Campanella necesare, spre a asigura fericirea omenirei. Ne rămâne acum să vedem cum s'ar înfăţişa un stat organizat după aceste principii. Tabloul unei asemenea societăţi ideale ni-l zugrăveşte călugărul italian în cartea sa „Civitas solis“ [1]).

IV.

Ca şi în „Utopia“ lui Morus, descrierea „cetăţii soarelui“ ia în opera lui Campanella forma unei povestiri de călătorie. Un marinar genovez, care a descoperit în oceanul indian o insulă necunoscută, expune marelui maestru al ordinului Ospitalierilor rezultatul explorărilor sale. De îndată ce a debarcat pe acea insulă, locuitorii, care l-au primit foarte bine, l-au dus să vadă reşedinţa lor, numită cetatea soarelui, după numele şefului care îi guverna. Pe o colină ce se ridica în mijlocul unei câmpii întinse, aşa încât putea fi văzută de departe, se înalţa,

1) Textul complet e: Civitas solis vel de reipublicae idea dialogus poeticus. Interlocutores: Hospitalarius Magnus et nautarum gubernator Genuensis hospes. Lucrarea a fost redactată mai întâi în limba italiană şi tradusă apoi în latineşte de către Tobias Adami, căruia Campanella îi încredinţase manuscrisul său în 1611. Traducerea s'a făcut în 1620 la Frankfurt. (Cf. indicaţiile autorului însuşi din „De libris propriis“). Redacţiunea originală s'a publicat de către Benedetto Croce, în lucrarea sa · Intorno al communismo di Tommasa Campanella, Napoli 1895. Cf. apendicele: La città del sole seconde la redazione originale.

ca o minune din povești, fericita capitală. Pe când orașele noastre, zice povestitorul, sunt urâte, neregulate, rău clădite și murdare, — cetatea soarelui e alcătuită numai din palate de o rară frumusețe și strălucind de curățenie. Ele sunt așezate cu cea mai desăvârșită ordine, în linii circulare, formând șapte inele concentrice, — și cuprind, fiecare, tot ce trebue pentru traiul celor ce le ocupă: dormitoare, ateliere, săli de mâncare, magazii de proviziuni, etc. Cele șapte inele concentrice, care poartă numele celor șapte planete, sunt tăiate în cruce de patru strade mari, frumos pavate și de o curățenie exemplară, care duc dinspre cele patru puncte cardinale către incinta centrală, unde se ridică un templu măreț cu o cupolă vastă, susținută de o splendidă colonadă.

In această reședință feerică, locuitorii insulei duc o viață fericită, fiindcă organizarea lor politică și socială nu lasă nimic de dorit. Ei sunt guvernați de un monarh, care poartă numele de „Soare", fiindcă e centrul întregii lor activități, focarul din care pornesc lumina și căldura pentru toată lumea lor. In adevăr, acest suveran unic concentrează în mâna sa toate puterile publice, atât cele de ordin temporal, cât și cele de ordin spiritual. El este în acelaș timp șeful statului și șeful bisericei, este adică în acelaș timp militar, magistrat, administrator și preot. El mai este totdeodată și depozitarul întregii culturi a timpului său, stăpânind ca un maestru neîntrecut toată știința, toată filosofia, toate literaturile și toate artele, — cel puțin în teoria lor, fiindcă altfel nu are vreme să le practice. Cu competența sa universală așa dar, șeful cetății soarelui judecă și hotărăște singur, și în ultimă instanță, toate afacerile, de tot felul, din statul său.

In exercitarea multiplelor sale atribuțiuni însă, monarhul acesta e ajutat de trei „principi" subordonați, de trei miniștri, cum am zice astăzi, care poartă ca și el nume simbolice, — spre a le arăta mai bine impersonalitatea. Căci nici unul din funcționarii cetății soarelui nu e numit cu numele său propriu ci cu numele funcțiunii pe care o îndeplinește, — spre a se pune în evidență principiul, că persoana lor nu însemnează nimic, că funcțiunea lor e totul. Cei trei principi subordonați se numesc dar, cel dintâi Puterea, cel de al doilea Înțelepciunea, cel de al treilea Iubirea. Iar atribuțiunile lor, determinate până în cele mai mici amănunte, sunt cele următoare. „Puterea" are în grija sa ordinea înlăuntru și siguranța în afară; el con-

duce adică poliţia şi armata. Din aceste două sarcini, cea dintâi e puţin însemnată ; căci ordinea e foarte rar turburată în cetatea soarelui. Cea de-a doua însă, de şi ar trebui să nu existe — de oarece războiul este, cum am zis, o monstruozitate — este foarte importantă, fiindcă cetatea soarelui, cu alcătuirea ei desăvârşită, se află deocamdată izolată în mijlocul unei lumi altfel întocmite, şi trebue să fie gata să se apere la nevoe împotriva atacurilor din afară. Cetăţenii ei ar fi mai dispuşi să moară, apărându-şi organizarea lor ideală, decât să se coboare la nivelul celorlaţi oameni, „Înţelepciunea" are în grija sa ştiinţele şi artele, conservarea şi desvoltarea lor. Conservarea lor se face prin transmiterea cunoştinţelor şi dexterităţilor ce le alcătuesc de la o generaţie la alta, în şcoale de tot felul ; iar desvoltarea lor se face prin organizarea oficială a cercetărilor nouă, în laboratorii, în observatorii, în biblioteci, muzee, etc. Insfârşit „Iubirea" are subt îngrijirea sa tot ce priveşte existenţa materială a comunităţii şi conservarea ei. — adică hrana cetăţenilor şi reproducerea lor, — după normele pe care le vom vedea mai jos.

Fiecare din aceşti trei miniştri ai şefului suprem e ajutat în îndeplinirea sarcinilor sale de câte un funcţionar special pentru fiecare din direcţiunile în care trebue să se îndrepteze activitatea sa. Aşa bunăoară „Înţelepciunea" are în serviciul său imediat un astrolog, un „cosmograf", un fizician, un medic, etc. Subt fiecare din aceşti şefi de serviciu sau directori, cum am zice astăzi, se mişcă o armată întreagă de funcţionari ce au să aducă la îndeplinire ordinele lor. Toţi aceşti funcţionari sunt numiţi de către suveran, după propunerea miniştrilor şi dintre cei aleşi de adunarea poporului, care întocmeşte listele celor ce s'au distins prin capacitatea lor în diferitele ramuri de activitate ale statului. Numirea lor se face pe vieaţă, însă pot fi înlocuiţi, când nu se arată destul de stăruitori sau când se ivesc alţii mai capabili decât ei. Miniştrii înşişi sunt numiţi de asemenea de suveran, după listele întocmite de către colegiul funcţionarilor publici de fiecare categorie. Dacă asupra capacităţii funcţionarilor inferiori poate judeca poporul, asupra capacităţii miniştrilor nu pot judeca decât cei mai înnaintaţi în specializarea lor, adică funcţionarii înşişi. Miniştrii sunt numiţi de asemenea pe vieaţă, însă nu pot fi înlocuiţi, ca subordonaţii lor. Ei au însă facultatea, să se retragă singuri, când se ivesc alţii mai capabili.

In sfârșit, suveranul însuși e ales de către colegiul miniștrilor, ținând seamă de indicațiile colegiului funcționarilor și ale adunării poporului. De altfel, această alegere e mai ușoară decât s'ar închipui, tocmai fiindcă e foarte grea. Trebuind să cunoască toate ramurile de activitate omenească, șeful suprem al statului — Soarele sau marele Metafizician, cum i se mai zice — nu poate fi decât un om înzestrat cu puteri sufletești extraordinare, așa cum nu se găsesc pe toate drumurile. Un asemenea talent rar, când se ivește, face totdeauna sensație, și opinia publică îl desemnează de timpuriu pentru sarcina supremă, — așa încât se știe totdeauna mai dinainte cine va fi urmașul suveranului în funcțiune. Odată ales, suveranul nu-și poate părăsi postul decât numai prin abdicare voluntară și numai pentru un singur motiv, — când crede că s'a ivit în stat un om mai vrednic, prin știința și talentul lui, să exercite funcțiunile supreme.

Adunarea poporului, de care am pomenit adineaori, se compune din toți cetățenii ajunși la majoritate, fără deosebire de sex. Ea nu exercită, cum s'ar părea, puterea legislativă, ci este numai un organism consultativ. Cetățenii se adună la fiecare două săptămâni, spre a discuta afacerile statului, dar se mărginesc să semnaleze autorităților superioare neajunsurile de care au a se plânge, arătând și modul cum ar dori să le vadă îndreptate. Reformele cuvenite însă, și legile necesare pentru punerea lor în aplicare, le pregătesc miniștrii și le hotărăște în ultimă instanță suveranul. O altă atribuțiune a adunării poporului mai este, cum am văzut, să întocmească listele candidaților la funcțiunile publice. Și aci însă, ea se mărginește numai să semnaleze autorităților superioare pe cei ce s'au distins prin capacitatea și sârguința lor în diferitele ramuri de activitate. Numirea lor o face numai șeful statului.

Cum se vede, puterea legislativă și cea executivă nu sunt separate în statul ideal al lui Campanella. Tot așa nu e separată nici puterea judecătorească. In cetatea soarelui nu există o clasă deosebită de magistrați. Toți funcționarii statului sunt și judecători, în marginile în care se exercită atribuțiunile lor administrative. Căci Campanella crede că cea mai sigură temelie a unei bune magistraturi este tot specializarea. Nimeni nu poate fi bun judecător în materii pe care nu le cunoaște în deajuns. Și fiindcă nu se poate pricepe cineva în toate și nu poate vedea toate prin sine însuși, — cel mai bun

judecător, în fiecare domeniu, este specialistul, — cu condiţia ca jurisdicţiunea lui să nu se întindă decât numai asupra oamenilor cu care lucrează zilnic şi pe care îi cunoaşte în toate amănuntele.

Tot aşa, în sfârşit, nu e separată nici puterea spirituală de formele puterii temporale. In cetatea soarelui nu există o clasă specială de preoţi. Toţi funcţionarii publici sunt preoţi, în domeniul ce le este încredinţat, celebrează adică ceremoniile cultului pentru administraţii lor şi le dau asistenţa religioasă, în cazurile în care o prevede legea. Una din formele acestei asistenţe este spovedania, care e obligatorie. Toţi cetăţenii trebue să se spovedească funcţionarilor ce îi administrează. Aceştia se spovedesc la rândul lor superiorilor ierarhici imediaţi, şi aşa mai departe, până la miniştri, care se spovedesc suveranului. Iar suveranul însuşi se spovedeşte odată pe an poporului, în public, mărturisindu-şi greşelile şi cerând iertare tutulor. După care urmează sărbătoarea ispăşirii. — cea mai însemnată sărbătoare religioasă din cetatea soarelui. Un cetăţean, care s'a distins în cursul anului prin sfinţenia vieţii sale, şi care se oferă singur să ispăşească păcatele celorlaţi, e dus cu mare pompă într'una din încăperile cele mai înalte ce se află subt cupola templului, şi petrece acolo mai multe zile, în post şi rugăciuni, spre a împăca divinitatea ofensată de păcatele comise înlăuntrul statului. E apoi coborît cu şi mai mare pompă, şi cinstit ca un binefăcător al comunităţii.

Religia cetăţii soarelui este panteismul din metafizica lui Campanella. Obiectul cultului este un Dumnezeu în trei hipostaze, după cele trei atribute constitutive ale sale, care sunt puterea, înţelepciunea, şi iubirea. Aceste atribute însă nu aparţin esclusiv divinităţii, ci, subt forme firesţe din ce în ce mai reduse, tutulor categoriilor de existenţe ce alcătuesc universul. Căci orice lucru există, evident, fiind că are „puterea" să existe. Orice lucru apoi opune o rezistenţă, când am voi să-l nimicim, şi se transformă, dar nu piere; o piatră bunăoară, dacă o sfărâmăm, se preface în praf, dar nu dispare; praful acesta putem să-l risipim în vânt: părticelele lui se împrăştie, dar nu pier; ceeace este o dovadă că fiecare lucru ţine la existenţa lui şi ţine s'o conserve, fiindcă îi place să existe, findcă iubeşte existenţa. Orice lucru are dar, pe lângă putere, şi sensibilitatea, din care pornesc, după psihologia lui Campanella, toate funcţiunile sufleteşti, atât cele intelectuale

cât și cele afective: percepțiunea, inteligența, rațiunea, — și toate sentimentele, împreună cu iubirea. Orice lucru posedă adică atributele divinității. Dumnezeu se confundă dar cu universul. El există în toate categoriile de existențe și se manifestează în toate fenomenele lor. Dar imaginea cea mai curată a divinității, și a influenței binefăcătoare a ei asupra universului, e soarele, care își trimite lumina și căldura pretutindeni, întreținând pretutindeni viața și mișcarea. Soarele e dar obiectul unui cult deosebit în cetatea ce poartă numele său. Intrarea lui în anumite constelații, care însemnează începutul anotimpurilor, e sărbătorită cu mare pompă. Tinerimea cetății se adună în jurul templului, perechile cele mai frumoase dănțuesc, în felul antic, iar ceilalți cântă imnuri astrului divin.

Am zis adineaori că funcționarii administrativi sunt și magistrați. Ceeace ușurează mult sarcina lor, ca atare, este caracterul lor sacerdotal. Ca duhovnici ai administraților lor, ei le cunosc, nu numai faptele, dar și gândurile cele mai ascunse și sentimentele cele mai intime. Ei pot dar judeca în deplină cunoștință de cauză, ușor și repede, fără să mai aibă nevoe de cercetări îndelungate. De aceea, justiția este, în cetatea soarelui, foarte expeditivă. Nu există procedură scrisă, nici avocați. Orice proces trebue să se sfârșească în trei zile, în care timp trece prin toate instanțele. Pedepsele se aplică imediat și nu constau nici odată în închisoare. Crima cea mai mare este lipsa de respect față de autorități, insultarea lor sau nesupunerea la ordinele lor, și se pedepsește cu executarea imediată a vinovatului. Rănirea concetățenilor e pedepsită cu o rănire identică, după legea talionului: ochiu pentru ochiu, dinte pentru dinte. Furtul nu există, fiindcă, cum vom vedea imediat, nu există proprietate individuală. Lenea, în timpul orelor de muncă obligatorie, e pedepsită cu bătaie. Alte delicte mai mici sunt pedepsite cu îndepărtarea dela mesele comune, cu privarea vremelnică de hrană, etc.

Organizarea socială a cetății soarelui se distinge prin unitatea și simplitatea ei desăvârșită. Nu există clase diferite de cetățeni cu drepturi diferite. Toți sunt absolut egali și au absolut aceleași drepturi. O ierarhie există firește în stat, printre funcționari, după întinderea și însemnătatea funcțiunilor pe care le îndeplinesc. Dar această ierarhie e deschisă tutul r cetățenilor. Fiecare poate să se înalțe într'însa, ori cât de sus, dacă este capabil. Mai mult chiar, înălțarea este silită pentru

cei capabili, care sunt însărcinaţi, pe calea alegerii, să îndeplinească funcţiunile pentru care sunt mai proprii decât alţii, — fără să aibă putinţa să refuze. Căci, pentru locuitorii cetăţii soarelui, capacitatea nu crează drepturi, ci datorii. Dacă cineva se distinge prin capacitatea sa într'o direcţie sau într'alta, meritul nu e al său, ci al comunităţii, care i-a pregătit naşterea în cele mai bune condiţii (precum vom vedea mai jos), care l-a crescut cu cea mai mare îngrijire, care i-a studiat calităţile fizice şi psihice, şi a lucrat apoi la desvoltarea şi desăvârşirea lor.

Iacă de ce mândria e foarte aspru pedepsită în cetatea soarelui, — nu numai ca o imfirmitate etică, ci şi ca o primejdie socială. Căci mândria, dacă ar fi tolerată şi lăsată să se desvolte, ar putea duce la constituirea unei clase sociale deosebite, a celor ce se cred superiori celorlaţi prin capacitatea lor, adică la crearea unei elite intelectuale sau unei aristocraţii a meritului. Şi aceasta ar turbura adânc unitatea organizării sociale a statului.

Egalitatea civilă merge, în cetatea soarelui, până la suprimarea deosebirii sexurilor. Am văzut deja că femeile iau parte, cu drepturi egale, la adunarea poporului. Ele servesc de asemenea în armată, luând parte alături de bărbaţi la exerciţiile militare zilnice şi la apărarea insulei în caz de război. Funcţiunile publice le sunt de asemenea deschise, fără nici o restricţie. De fapt însă, ele nu pot înainta în toate deopotrivă, fiindcă pregătirea lor rămâne în multe privinţe înapoi, faţă de aceea a bărbaţilor. Rolul fiziologic al sexului lor le împiedică să lucreze, cu aceiaşi stăruinţă şi continuitate ca bărbaţii, la perfecţionarea lor tehnică şi la desvoltarea lor ştiinţifică. Sarcina, naşterea şi alăptarea copiilor le iau regulat o mare parte din timpul şi din puterile, de care ar avea nevoe în acest scop. Iacă de ce femeile lucrează mai mult în direcţiile care nu reclamă o specializare prea pronunţată, nici o prea mare desfăşurare de forţă fizică.

In sfârşit, regimul economic al cetăţii este, potrivit cu principiul egalităţii civile absolute, comunismul. Nimeni nu are nimic al său. Toate mijloacele de existenţă sunt proprietatea statului, care dă fiecăruia tot ce-i trebue ca să trăiască, — cu condiţia ca să muncească. Fenomenul monstruos al rentierilor care trăiesc din venitul averilor adunate de alţii, fără să facă ei înşişi nimic, e necunoscut în cetatea soarelui. Iar pentruca această muncă absolut obligatorie să fie totuşi plăcută, cetăţenii lucrează puţin, şi numai în direcţiile care convin ap-

titudinilor lor naturale. De vreme ce toți muncesc, nevoile comunității pot fi satisfăcute mai ușor decât la celelalte popoare, la care foarte mulți nu fac nimic, fiindcă aparțin claselor privilegiate, fie prin nașterea, fie prin averea lor. Numărul orelor de muncă e dar foarte redus, e numai de patru pe zi, două de dimineață și două după amiază. Cât privește felul muncii, e hotărît pentru fiecare de aptitudinile lui firești. — și se dă cea mai mare atenție, în sistemul de educație publică pe care îl vom vedea mai jos, acestor aptitudini. Numai muncile agricole sunt obligatorii pentru toți, fiindcă nu reclamă o specializare deosebită, și fiindcă sunt considerate ca un exercițiu fizic salutar. Femeile lucrează ca și bărbații, — cu singura deosebire că lor li se rezervă de regulă muncile mai ușoare, cele care nu cer adică o prea mare desfășurare de forță fizică. De altfel toate muncile sunt deopotrivă de onorabile. A lucra pentru comunitate, subt orice formă ar fi, e o cinste. Ba chiar, muncile cele mai respingătoare, ca bunăoară îndepărtarea necurățeniilor, constituesc pentru cei ce le fac un merit deosebit. Toate muncile se îndeplinesc subt supravegherea funcționarilor publici, care au dreptul să pedepsească imediat pe cei îndărătnici sau leneși. Produsele lor, atât cele agricole cât și cele industriale, se adună în magaziile comune de provizii, de unde se distribue la toți după trebuință. Și anume, toți cetățenii locuiesc în edificiile statului, care sunt, cum am văzut, adevărate palate, și iau masa în comun, în săli de mâncare vaste și împodobite cu tot ce poate încânta privirea. Bande de muzicanți înveselesc pe comeseni, iar durata ospețelor nu e măsurată ca sgârcenie, pentru ca toți să poată lua parte la convorbirile alese ce măresc plăcerea mâncării. Bucatele sunt gătite cu îngrijire, după prescripțiile medicilor și subt controlul lor zilnic, ca să nu vatăme sănătatea cetățenilor. Bucătăriile sunt mai mult în sarcina femeilor, dar și bărbații pot lucra într'însele, dacă au... vocațiunea. Și astfel, fericiți locuitori ai cetății soarelui trăesc mai bine ca toți bogații celorlalte popoare, deși n'au nimic al lor — și tocmai de aceea.

În sfârșit, după cum nu există proprietate individuală, tot așa nu există, pe insula minunată, nici familie. Căci familia tinde să facă din procreare o chestie de ordin privat, pe când ea este în realitate o chestie de ordin public. Pregătirea generațiilor viitoare, — nu numai după ce s'au născut, ci înainte chiar de a se naște, este un interes superior al statului, — mai

ales fiindcă de această pregătire atârnă progresul, care nu trebue lăsat la voia întâmplării. Nu există dar, în cetatea soarelui, legături individuale şi permanente între bărbaţi şi femei, subt forma consacrată a căsătoriei. Bărbaţii şi femeile sunt consideraţi, în ceeace priveşte procrearea, ca funcţionari publici care au a îndeplini o sarcină publică, — după prescripţiile şi subt controlul statului. Şi anume, prin funcţionari de ambele sexe, ministrul care se îngrijeşte de procreare supune regulat pe bărbaţii şi femeile în stare de a se reproduce la un examen amănunţit, şi îi asortează după preceptele fiziologiei, medicinei, esteticei şi... astrologiei, aşa încât să dea o progenitură cu calităţi cât mai alese. Fiziologia, medicina şi estetica hotărăesc perechile, iar astrologia hotărăşte momentul, — după poziţia astrelor, după „conjuncţiile" şi „opoziţiile" lor.

Copiii rămân cu mamele lor, care îi alăptează, până când sunt înţărcaţi. După aceea sunt luaţi de stat şi crescuţi în comun după norme comune, atât pentru băeţi cât şi pentru fete. Ei învaţă mai întâi să vorbească, apoi să citească şi să scrie, sunt apoi purtaţi prin toate atelierele cetăţii şi puşi să asiste la tot felul de munci, ca să se poată vedea ce-i place fiecăruia, adică ce vocaţie naturală are. De toate observările făcute asupra copiilor se ţin, firește, însemnări în regulă. Pregătirile elementare odată sfârşite, începe şcoala propriu zisă, care e organizată după principii cu totul deosebite de ale celorlalte popoare. Pe vremea lui Campanella umanismul era în plină înflorire. Copiii învăţau în şcoli limbile clasice, traduceau autori latini şi greci, se deprindeau să scrie o limbă frumoasă, în proză şi în versuri, şi se exercitau să vorbească în public, ca oratorii antichităţii. Acestei culturi pur formale, şcoalele din cetatea soarelui îi opun o cultură mai realistă. Copiii învaţă întâi matematica elementară, apoi trec la un învăţământ intuitiv al ştiinţelor naturii. Principiul filosofiei lui Campanella, că datele simţurilor formează temelia întregei activităţi intelectuale a omului, e pus în aplicare pe o scară întinsă. Pentruca învăţământul să nu se facă numai în şcoală, ci pretutindeni, — şi pentruca şi oamenii adulţi să aibă putinţa să-şi împrospăteze necontenit cunoştinţele, ministrul instrucţiunii publice a pus să se zugrăvească pe pereţii colonadelor, ce împodobesc cele şapte incinte, tablouri ştiinţifice. Cupola templului e deasemenea pusă la contribuţie. Pe ea sunt desemnate stelele, dela întâia până la a şasea mărime, cu numele lor şi cu versuri mne-

monice, care amintesc pe scurt puterile și influența lor asupra omenirii — după preceptele astrologiei. Pereții primei incinte de clădiri sunt acoperiți cu figuri matematice, însoțite de axiome și teoreme, rezumate în formule scurte. Colonada incintei a doua înfățișează pământul, în hărți geografice mai întâi și apoi în peisagii caracteristice din toate regiunile. A treia incintă e consacrată unei părți a pământului și anume „uscatului" ; toate mineralele și metalele sunt zugrăvite pe pereții ei, cu numele lor și cu probe din fiecare, fie încrustate în zid, fie așezate în dulapuri. Incinta a patra e consacrată celeilalte părți a pământului, adică „apelor" ; mările, oceanele, fluviile, râurile, sunt desemnate mai amănunțit de cât pe hărțile precedente, cu formele și culorile lor, și cu... probe din apele lor, în sticle. Tot aci sunt expuse și produsele „lichide" ale naturii : substanțe chimice și industriale, alcooluri, vinuri, uleiuri, etc. Pe pereții incintei a cincea sunt zugrăvite toate plantele și animalele, în ordinea clasificărilor botanice și zoologice, cu numele lor și cu scurte caracterizări ; iar în dulapuri sunt înșirate exemplare din toate speciile și varietățile. Incinta a șasea e rezervată artelor mecanice ; toate instrumentele și mașinele sunt desemnate în mărime naturală, cu numele și destinația lor. In fine, incinta a șaptea e consacrată istoriei ; rolul ei este să glorifice pe toți binefăcătorii omenirii, și pereții ei cuprind portretele marilor învățați, marilor artiști, marilor legislatori, etc., — ai tutulor popoarelor și din toate timpurile.

Prin aceste muzee sunt plimbați necontenit copiii de către profesorii lor, care le dau toate explicațiile necesare, și învață astfel foarte repede, foarte ușor și foarte mult. Când vocațiunea fiecăruia s'a pronunțat în chip neîndoios, începe învățământul special, în școale deosebite. Intr'însele, metodele sunt de asemenea expeditive ; teoria pură e redusă la minimum ; școlarii învață mai mult lucrând, — în ateliere, laboratorii,... etc. In genere, învățământul nu durează mult, nici chiar în specialitățile cele mai grele. Principiul este, ca tinerii să înceapă cât mai de vreme a lucra pentru stat. Pentru desvoltarea lor ulterioară, mai ales în direcțiile speculative, se folosesc de timpul liber care nu le lipsește niciodată, — munca pentru comunitate fiind redusă, precum am văzut, numai la patru ceasuri pe zi. Intrebuințarea acestui timp liber însă este și ea regulată amănunțit — mai ales pentru cei ce voesc să cultive mai de parte diferitele științe, în laboratorii, muzee, biblioteci, etc.

V.

Aşa e întocmită cetatea soarelui. Ea este cum se vede, o vastă cazarmă umanitară, în care, spre binele tuturor, viaţa fiecăruia e hotărîtă până în cele mai mici amănunte şi se desfăşoară subt privigherea neîntreruptă a superiorilor. Personalitatea omenească, cu aspiraţiile ei de libertate şi independenţă, e suprimată cu desăvârşire. Nimeni nu trăeşte pentru sine şi după gusturile sale ; toţi trăesc pentru comunitate şi după poruncile ei. In mijlocul îndestulării generale şi al lipsei generale de griji, în mijlocul traiului celui mai luxos ce se poate închipui, fiecare e sclavul statului, fără ştirea şi fără voia căruia nu poate face un pas, şi simte apăsând asupră-i disciplina lui de fier. E reversul întunecat al medaliei, a cărei faţă e aşa de strălucitoare. E adică defectul fatal al oricărei organizări comuniste, oricât ar fi de bine întocmită.

Şi, fără îndoială, cea pe care ne-o înfăţişează Campanella în cetatea soarelui e bine întocmită, mult mai bine decât aceea a predecesorului său Thomas More. Inferior ca stil umanistului englez, călugărul italian îi este superior prin logica ideilor şi prin întemeierea lor filosofică. El aduce concepţia nouă şi profundă, — pe care aveau s'o reia mai târziu Saint Simon şi Auguste Comte, — că organizarea socială trebue să se întemeieze pe ştiinţă. Pentru el diviziunea ideală a ramurilor de activitate publică, în stat, se confundă cu diviziunea reală a domeniilor ştiinţei. Această concepţie face, pentru Campanella, cu totul de prisos vechile discuţii asupra originei şi împărţirii suveranităţii. Am văzut cu câtă aprindere discutau Bodin, Althusius şi monarhomahii, dacă suveranitatea aparţine poporului sau monarhului, şi care sunt organele care o exercită în stat. După Campanella, suveranitatea nu aparţine nici poporului, nici monarhului, ci ştiinţei, — şi e împărţită între cei ce o reprezintă, proporţional cu măsura în care o reprezintă, adică potriviţi cu capacitatea lor.

De aci purcede şi egalitarismul său absolut. El nu vrea desfiinţarea privilegiilor, spre a înlătura pur şi simplu asuprirea celor slabi de către cei puternici, ca predecesorul său Thomas More, — ci pentrucă adevăratul isvor al autorităţii este capacitatea şi fiindcă nimic nu trebue să împiedice capacitatea de a exercita în stat autoritatea ei naturală. Din acest

punct de vedere, egala îndreptățire a femeilor se înțelege dela sine ; de vreme ce nimic nu trebue să împiedece capacitatea de a-și exercita autoritatea ei suverană, sexul nu mai poate fi nici el o piedecă. De fapt, femeile rămân de cele mai multe ori inferioare bărbaților, ca pregătire științifică, din cauza rolului lor în viață, — nașterea și creșterea copiilor luându-le prea mult timp și prea multă putere. De drept însă, când se ivește printre femei o capacitate excepțională, nici un privilegiu bărbătesc nu trebue să-i stea în cale.

Foarte înaintată pentru acele vremuri este de asemenea ideea, că orice fel de muncă, oricât ar fi de inferioară, are nevoe de știință, și că prin urmare cultura e necesară tuturor, chiar și celor din urmă meseriași. Iar modul cum voește Campanella să dea această cultură generală maselor, prin intuiția directă a naturii ,subt toate aspectele și în toate produsele ei, — în muzee enciclopedice deschise veçinic tutulor, — denotă o înțelegere cu totul modernă a problemei învățământului public.

O notă bună pentru autorul cetății soarelui, fiindcă dovedește seriozitatea cugetării sale, este faptul că pentru el suprimarea familiei nu însemnează comunitatea pură și simplă a femeilor, emanciparea pură și simplă a plăcerii sensuale de orice regulă etică sau socială, — ca pentru unii socialiști francezi din veacul al XIX-lea, ca pentru Fourier bunăoară. Acest punct delicat al comunismului capătă, în opera lui Campanella, o înfățișare mai puțin supărătoare decât la toți tovarășii săi de idei, prin motivele pe care se întemeiază, — motive ce privesc, cum am văzut, perfecționarea rasei omenești prin selecționarea riguroasă a perechilor procreatoare.

Prin aceste calități, opera lui Campanella a isbutit să exercite o influență mai întinsă și mai adâncă decât aceea a predecesorului său englez. Efectele mai însemnate ale acestei influențe le vom vedea mai târziu, în desfășurarea ulterioară a ideilor politice și sociale, în filosofia modernă. Acum ne vom mărgini să semnalăm numai unul din efectele ei imediate, care s'a manifestat prin apariția operei lui Valentin Andreä, „Reipublicae christianopolitanae descriptio". Tobias Adami, protestantul german de care am vorbit mai sus, care vizitase pe Campanella în închisoarea sa dela Neapole și se însărcinase să-i publice lucrările, când s'a întors în Germania, a citit câteva din manuscrisele pe care le luase cu sine, într'un cerc de prieteni, la Tübingen. Din acest cerc făceau parte, între alții,

Christoph Besold, un profesor de drept dela universitatea din acel oraş şi Valentin Andreä, un pastor protestant din împrejurimi. Amândoi au fost aşa de impresionaţi de ideile filosofului italian încât cel dintâi s'a apucat să traducă Discursul asupra monarhiei spaniole, iar cel de-al doilea s'a crezut dator să întocmească un nou plan de reorganizare socială, după principii mai potrivite cu spiritul protestantismului. Acest plan ni-l înfăţişează lucrarea sa amintită mai sus, care a apărut în 1619, înainte chiar de apariţia Cetăţii soarelui, în traducerea latină a lui Tobias Adami.

Tema pastorului protestant era de sigur interesantă. Încercarea de a întemeia o organizare socială numai pe principii religioase nu se făcuse încă. Dar imaginaţia autorului nu era destul de puternică pentru o asemenea întreprindere. Republica sa creştină nu e decât Cetatea soarelui, despuiată de tot ce-i făcea originalitatea. Societatea sa ideală e o societate protestantă oarecare, şi nu se distinge de societatea reală decât prin comunitatea averilor. Suprimarea proprietăţii individuale e singura reformă importantă pe care o admite Andreä. — pe motivul că [illegible] îndepărtează pe creştini de adevăratul spirit evanghelic. Pentruca omul să se poată devota „marei opere" a mântuirii sufletului său, trebue să se scape de miile de griji pe care i le pricinueşte administrarea unei averi proprii. Nimeni n'are deci nimic al său, în Republica creştină. Totul aparţine statului, care dă tuturor locuinţa şi întreţinerea, în schimbul unui anumit număr de ore de muncă pentru comunitate. Acest număr de ore e foarte mic, — iar restul timpului e consacrat rugăciunilor şi înălţării sufleteşti. Căsătoria şi familia sunt menţinute şi apărate cu toată rigoarea eticei a protestantismului. Monarhul din cetatea soarelui e suprimat. In locul său guvernează un triumvirat compus dintr'un teolog, un magistrat şi un savant. Simbolismul lui Campanella e de asemenea imitat; dar nu funcţionarii înşişi, ci femeile lor poartă nume simbolice; primul triumvir e înconjurat cu „cre-[illegible] cu spinări".

Cititorul care cunoaşte opera lui Campanella şi înţelege structura ei logică, nu poate să nu găsească imitaţia lui Andreä searbădă şi plictisitoare. Şi totuşi ea a plăcut publicului special căruia i se adresa, adică protestanţilor din Germania. Oamenilor le place să se gândească uneori cum ar fi mai bine să fie întocmită viaţa lor, — cu condiţia ca tabloul ideal ce li se în-

fățișează să nu-i sperie prin radicalismul său. Un asemenea tablou mai moderat, mai puțin revoluționar, găseau cititorii germani din veacul al XVII-lea în opera lui Andreä. Iacă de ce un veac mai târziu, această operă se mai citea încă, și s'a simțit chiar nevoia unei traduceri în limba germană. O asemenea traducere a apărut în adevăr, în 1741, la Esslingen [1]).

---

1) Subt titlul „Dom. Valent. Andreä Reise nach der Insel Caphar Salama, und Beschreibung der darauf gelegenen Christiansburg, — herausgegeben von D. S. G., Esslingen, 1741.

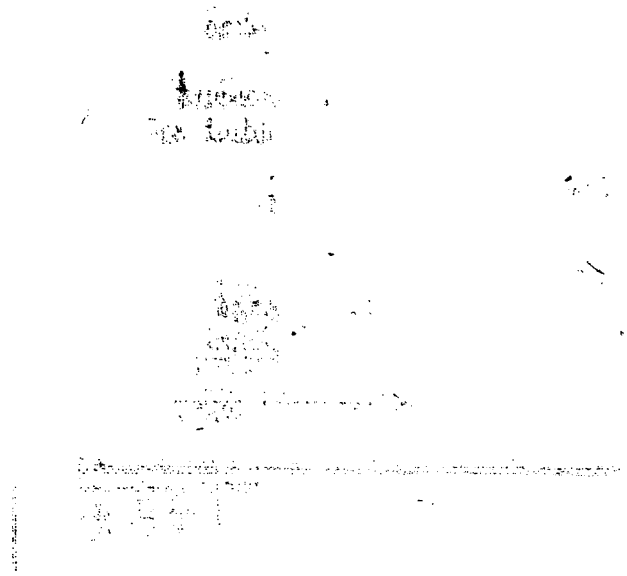
Asupra lui Campanella în general, de consultat: Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella, Napoli 1843; Spaventa, Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo, Modena 1860; D. Berti, La vita e le opere di Tommaso Campanella, Roma 1878. Asupra ideilor lui politice, în deosebi: Tröbst, Der Sonnenstaat des Campanella, Weimar 1860; Sigwart „Thomas Campanella und seine politische Ideen in Kleine Schriften. vol. I; Benedetto Croce, Interno al communismo di Tommaso Campanella. Napoli 1895; Kvacala, Tommaso Campanella ein Reformer der ausgehenden Renaissance, Berlin 1909; Dentice d'Accadia, Tommaso Campanella, Firenze, 1921.

TABLA DE MATERII

		Pag.
CAP. I.	— O figură deosebit de reprezentativă : *Giordano Bruno*	7
CAP. II.	— Misticismul : *Iacob Böhme*	79
CAP. III.	— Curentele etice : *Epicureismul*	106
CAP. IV.	— Curentele etice : *Stoicismul*	127
CAP. V.	— Ideile politice şi sociale : *Originele* . . .	157
CAP. VI.	— Ideile politice şi sociale : *Gemistos Plethon* . .	182
CAP. VII.	— Ideile politice şi sociale : *Erasm din Rotterdam*	192
CAP. VIII.	— Ideile politice şi sociale : *Thomas More* . .	257
CAP. IX.	— Ideile politice şi sociale : *Nicole Machiavelli* .	279
CAP. X.	— Ideile politice şi sociale : *Jean Bodin* . . .	325
CAP. XI	— Ideile politice şi sociale : *Johannes Althussius* .	355
CAP. XII.	— Ideile politice şi sociale : *Mariana şi Suarez* .	375
CAP. XIII.	— Ideile politice şi sociale : *Hugo Grotius* . .	405
CAP. XIV.	— Ideile politice şi sociale : *Tommaso Campanella* .	434

BIBLIOTECA *ACADEMIEI* ROMÂNE

Institutul de Arte Grafice
„MIRON GEORGESCU“
Reg. Com. 1568/946
Popa Nan 21, București IV



EXTRAS DIN CATALOG

P. P. Negulescu	Destinul Omenirii, vol. III și IV
—	Geneza formelor culturii
—	Filosofia Renașterii vol. I, II, III
Dr. D. Chirculescu	Valoarea biologică a gândirii
Al. Posescu	Introducere în filosofie
Ovid Densușianu	Literatura română modernă
Ovidiu Drimba	Filosofia lui Blaga
Eugeniu Speranția	„Papillons" de Schumann
Al. Busuiocescu	Ethos
Sterie Diamandi	Oameni și aspecte din Istoria Aromânilor
Georgescu Delafras	Omul de mâine
—	Cum am cucerit viața
—	Ce va fi mâine
I. Diaconescu	Istoria Literaturii latine
—	Anabasis
—	Istoria Literaturii eline
Const. G. Bradețeanu	Lecturi științifice
Alexis Carrel	Omul, ființa necunoscută
Giovanni Gentile	Preliminarii la studiul copilului
Dr. Ilie Sulea-Firu	Spiritul școalei noi
I. Nisipeanu	Școala activă
—	Școala psihologică
I. D. Marin	Pedagogia lui Creangă
Irineu Mitropolitul	Manava-Dharma-Sastra (Traducere)
—	Istoria religiunilor lumii

EDITURA „CUGETAREA" — S. A.